FRANZ BRENTANO (1838–1917), filozof şi psiholog german, unul dintre cei mai influenţi gînditori de la sfîrşitul secolului XIX. A reintrodus teoria intenţionalităţii în gîndirea contemporană şi a elaborat într-o modalitate exemplară problematica psihologiei descriptive. Cercetările sale psihologice reprezintă punctul de pornire nemijlocit al elaborării fenomenologiei lui Husserl şi a teoriei obiectului a lui Meinong, iar disertaţia sa este opera care a inspirat interogaţia heideggeriană asupra fiinţei. A fost profesor la Universitatea din Würzburg şi la cea din Viena. Cei mai cunoscuţi elevi ai săi sînt: Anton Marty, Carl Stumpf, Edmund Husserl, Kasimir Twardowski, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, Sigmund Freud. Opere principale: *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel* (1862), *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), *Despre întemeierea cunoaşterii etice* (1889), *Aristotel şi concepţia sa despre lume* (1911), *Adevăr şi evidenţă* (1930), *Doctrina categoriilor* (1933), *Psihologia descriptivă* (1982).

FRANZ BRENTANO

Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel

Traducere din germană și prefață de
ION TĂNĂSESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Colecţie coordonată de
CRISTIAN CIOCAN şi GABRIEL CERCEL

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BRENTANO, FRANZ
Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel / Franz Brentano; trad. din germ. de Ion Tănăsescu. - Bucureşti: Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0616-2

I. Tănăsescu, Ion (trad.)

14(38) Aristoteles

FRANZ BRENTANO
VON DER MANNIGFACHEN BEDEUTUNG DES SEIENDEN NACH ARISTOTELES

© HUMANITAS, 2003, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/222 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0616-2

PREFAŢĂ: FIINŢA CATEGORIILOR ŞI FIINŢA CA ADEVĂR LA BRENTANO

Disertaţia lui Franz Brentano[1] *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel*, citată în continuare cu sigla *MBS* şi cu paginaţia originală) a apărut în 1862 şi se

[1] Franz Brentano (1838–1917) s-a născut într-o familie ilustră căreia i-au aparţinut romanticii Clemens Brentano şi Bettina von Arnim, unchiul respectiv mătuşa sa. A fost crescut într-o atmosferă intens religioasă. Opţiunea pentru cariera de preot catolic, familiarizarea cu gîndirea scolastică şi adoptarea teismului raţional ca viziune filozofică asupra lumii îşi află în bună măsură originea în această împrejurare biografică. În 1862 îi apare lucrarea de doctorat (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*), iar în 1867 lucrarea de abilitare *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*. Între 1866 şi 1873 predă la Universitatea din Würzburg. Carl Stumpf şi Anton Marty, autorullucrării *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* (1908), sînt cei mai cunoscuţi elevi ai săi din această perioadă. În 1864 devine preot catolic, participă activ la discuţiile în jurul dogmei infailibilităţii papei şi redactează împreună cu Moufang un memoriu al episcopilor germani contra acestei dogme. Promulgarea ei în 1870 îl determină, după trei ani de reflecţie, să părăsească Biserica Catolică, gestul său fiind urmat de Stumpf şi de Marty. În 1874 îi apare *Psychologie vom empirischen Standpunkte* şi este numit profesor titular la Universitatea din Viena. În 1889 îi apare *Vom Ursprung sittlichen Erkenntnis*, după care, dată fiind reţinerea sa publicistică, nu mai publică o lungă perioadă de timp nici o scriere mai extinsă pînă în 1907, cînd apare *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Ei îi urmează în 1911 *Aristoteles und seine Weltanschauung, Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* şi *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, cea

înscrie în ceea ce s-a numit *Aristotelesrenaissance* din Germania celei de a doua jumătăţi a secolului XIX, o mişcare căreia îi aparţin autori precum Prantl, Zeller, Trendelenburg şi printre ale cărei rezultate se numără corpusul aristotelic editat de Johannes Bekker la cererea Academiei Prusace de Ştiinţe (Antonelli 1991, 19). Lucrarea lui Brentano este dedicată unuia dintre exponenţii acestei mişcări, lui Adolph Trendelenburg, gînditor care l-a iniţiat în studiul operei lui Aristotel în timpul celor două semestre cînd a studiat la Berlin în 1858/59 (Baumgartner/Burkard, 20). Considerată în ansamblu, scrierea constituie o analiză a semnificaţiilor multiple în care poate fi enunţată fiinţa (τὸ ὄν) în calitate de termen omonim (*MBS*, 6). Pornind de la un pasaj din cartea *E* a *Metafizicii*, Brentano consideră că aceste accepţiuni pot fi reduse la patru fundamentale: fiinţa prin accident, fiinţa ca adevăr prin opoziţie cu nefiinţa ca fals, fiinţa conform figurilor categoriilor şi fiinţa în putinţă şi în act (*MBS*, 7). În raport cu aceste sem-

---

de a doua ediţie, restrînsă numai la capitolele despre clasificarea fenomenelor psihice, a operei din 1874. Prelegerile lui Brentano la Universitatea din Viena au pus capăt dominaţiei filozofiei herbartiene în fosta Monarhie danubiană şi au contribuit hotărîtor la cristalizarea filozofiei austriece ca o gîndire distinctă de cea germană. Cei mai cunoscuţi elevi ai săi din această perioadă sînt Husserl, Alexius Meinong, Thomas Garrigue Masaryk, Kasimir Twardowski şi Sigmund Freud. În 1880 renunţă la cetăţenia austriacă şi se căsătoreşte. Din acest motiv îşi pierde postul de profesor titular şi devine Privatdozent. În 1894 părăseşte Viena şi se stabileşte în Italia. După 1904 îşi dezvoltă concepţia tîrzie numită reism. Oskar Kraus şi Alfred Kastil sînt cei mai importanţi elevi din această ultimă perioadă. Ei au criticat virulent opera elevilor neortodocşi ai lui Brentano, anume a lui Husserl şi a lui Meinong, şi tot lor li se datorează ediţia în douăsprezece volume a operelor brentaniene apărută între cele două războaie la editura Felix Meiner. Ceea ce se reproşează astăzi acestei ediţii, continuată, după 1950, de Franziska Mayer-Hillebrand, este că a privilegiat gîndirea tîrzie a lui Brentano şi că a intervenit în textele timpurii cu scopul de a le legitima pe cele tîrzii. (Baumgartner/Burkard, 20-36)

nificații, metafizica, știință a ființei ca ființă, are sarcina să distingă accepțiunile proprii de cele improprii și să le excludă pe acestea din urmă din domeniul ei de cercetare (*MBS*, 5). Criteriul pe baza căruia se decide dacă o entitate aparține sau nu metafizicii este următorul: obiectul metafizicii cuprinde tot ceea ce există în afara gîndirii și tot ceea ce revine în mod propriu acestei ființări (*MBS*, 40). Conform acestui criteriu, semnificațiile proprii ale ființei sînt reprezentate de ființa ca putință și act și de ființa în accepțiune categorială, pe cînd ființa prin accident și ființa ca adevăr rămîn în afara domeniului metafizic întrucît temeiul lor nu este reprezentat de cele mai înalte principii ale realului pe baza cărora metafizica cercetează ființa ca ființă (*MBS*, 39). Altfel spus, ele nu aparțin metafizicii întrucît ființa prin accident nu există în sine, ci prin altul, iar ființa ca adevăr își află temeiul în operațiile intelectului, lipsită fiind, tocmai din această cauză, de existență în afara spiritului (*MBS*, 9, 38-39).

Secțiunea dedicată ființei categoriilor a fost percepută în epocă drept partea cu adevărat înnoitoare a disertației (Antonelli, 29). Miza ei: ideea că tabela aristotelică a categoriilor poate fi dedusă în mod riguros, este în întregime polemică. Prin această teză Brentano lua atitudine, pe de o parte, față de afirmația lui Kant și, după el, a lui Hegel, care considerau că Aristotel și-a stabilit în mod rapsodic categoriile. Pe de altă parte însă, Brentano polemizează cu Brandis care susținea absența unui temei al diviziunii categoriilor, cu Trendelenburg pentru care categoriile aristotelice își aflau originea în categoriile gramaticale ale limbii eline și, nu în ultimul rînd, cu Bonitz care considera că tabela aristotelică a categoriilor este dobîndită pe baza experienței, prin inducție, în scopul de a servi clasificării reprezentărilor empirice (*MBS*, §12 și p. 158).

Punctul de pornire al demonstrației brentaniene este reprezentat de cele trei mari concepții conturate în epocă asupra naturii categoriilor și care resping în întregime ideea, proprie idealismului german, că ele ar fi determinații ale subiectivității transcendentale.

Conform primei dintre aceste concepții, susținută, printre alții, de Zeller și de Brandis, categoriile sînt aspectele sau punctele de vedere cele mai generale care pot fi avute în vedere la descrierea oricărui obiect. Considerate în și pentru sine, ele apar drept cadre sau matrice universale în care poate fi situat orice concept atunci cînd gîndirea procedează la departajarea și clasificarea obiectelor. Din acest motiv, tabela aristotelică poate oferi în mod complet cadrele necesare unei taxonomii universale a obiectelor și a conceptelor implicate de orice enunț (*MBS*, 76).

Brentano aduce două obiecții acestei concepții: 1) determinarea categoriilor ca locuri pentru concepte pierde din vedere perspectiva ontologică asupra categoriilor; conform acesteia, categoriile, în calitate de accepțiuni diferite ale ființei, sînt și genurile supreme cărora li se subordonează orice ființare; ca genuri supreme ele determină în același timp locul pentru toate cele subordonate lor (*MBS*, 84). 2) Conform perspectivei lui Brandis, categoriile sînt specii ale predicării. Această definiție riscă să șteargă deosebirea dintre οὐσία și categoriile accidentale întrucît, dacă considerăm predicația esențială ca notă definitorie a categoriei substanței, observăm că ea apare și în cadrul celorlalte categorii atunci cînd se predică un accident mai general, la rigoare genul suprem, despre lucrurile subordonate lui. Cu alte cuvinte, atunci cînd spunem „Socrate este substanță primă" și „Acest roșu este o calitate" avem de a face în ambele propoziții cu predicația esențială a genului suprem despre individualul subordonat lui. Or, pe baza acestei predicații nu se poate sesiza deosebirea din-

tre cele două categorii. După Brentano alternativa care ne stă la dispoziție în acest caz este fie să includem și categoriile accidentale în categoria substanței, fie să luăm în considerare alte criterii de departajare a categoriilor (*MBS*, § 5 și § 7).

Cea de a doua concepție asupra naturii categoriilor este reprezentată de Adolph Trendelenburg (1802-1872) și analizează categoriile drept predicate, așadar drept concepte, dar nu în și pentru sine, ci ca părți ale propoziției. În disertație Brentano nu respinge *de plano* această concepție și nici similitudinea categoriilor cu categoriile gramaticale ale limbii eline, ci doar accentuarea unilaterală de către Trendelenburg a originii logic-gramaticale a categoriilor (*MBS*, 77)[2].

Ultima concepție este reprezentată de Bonitz și consideră categoriile tot drept concepte, dar nu în cadrul propoziției, ci în și pentru sine, ca reprezentări simple ale spiritului, anume ca semnificații reale în care este enunțat τὸ ὄν (*MBS*, 78-79).

Dintre aceste poziții, Brentano optează pentru ultima, pe care o consideră însă compatibilă cu elemente provenite din celelalte două din următoarele motive: 1) abordarea categoriilor ca diviziuni ale ființei este cu totul în acord cu considerarea lor ca genuri supreme care cuprind orice ființare și care, astfel, stabilesc modul de predicare (și accidental și esențial) pentru cele ce le sînt subordonate;

---

[2] Reproșul fundamental adus de Brentano lui Trendelenburg este că fundarea diviziunii categoriilor pe relații gramaticale este superficială și lipsită de temei ontologic (*MBS*, 184-185, 200-201). În studiul deja citat, Antonelli argumentează pe baza scrierii lui Trendelenburg *Geschichte der Kategorienlehre* (1848) că obiecțiile lui Brentano sînt doar parțial îndreptățite întrucît, așa cum dovedesc numeroase citate, acesta a sesizat nu numai aspectul gramatical, ci și pe cel ontologic al originii și diviziunii categoriilor (Antonelli, 44).

din acest motiv categoriile pot fi definite și ca serii de lucruri ce se predică în același mod despre substanța primă (*MBS*, § 7 și pp. 117-118); 2) ca accepțiuni reale ale ființei, categoriile sînt și predicate, cele mai generale predicate ale substanței prime; Brentano își întemeiază teza astfel: ceea ce există este sau substanță sau accident; dacă este accident, atunci există numai în măsura în care are un anumit raport cu substanța primă; acest raport ontologic se manifestă în modurile specifice predicării accidentale despre substanță (*MBS*, 102-103).

Cele spuse mai sus impun determinarea mai exactă a raportului dintre τὸ ὄν (*das Seiende*, ființa) și accepțiunile lui reale care sînt categoriile. Contextul adecvat acestei discuții este concepția aristotelică asupra sinonimelor și omonimelor. Conform celor spuse în primul capitol din *Categorii,* sinonimele sînt noțiunile la care atît numele, cît și conceptul uneia pot fi enunțate despre cealaltă, de pildă, afirmă Aristotel în lucrarea menționată, omul și boul sînt deopotrivă animale. Omonime, în schimb, sînt cele la care se enunță numai numele, dar nu și conceptul, bunăoară cînd spunem că atît omul pictat, cît și cel real sînt animale; în acest caz termenul „animal", căruia îi revine ca notă esențială viața, se aplică în sens propriu numai în al doilea caz. Ființa, afirmă Brentano în mai multe rînduri, nu este un concept sinonim, altfel spus, atunci cînd spunem despre categorii că sînt accepțiuni sau moduri diferite ale ființei nu avem în vedere că ființa s-ar divide în categorii așa cum se divide genul în speciile sale prin diferențe specifice. Aici va trebui căutată o altă cale de abordare, una conform căreia ființa poate îndeplini în raport cu diferitele ei accepțiuni funcția pe care-o îndeplinește genul față de speciile sale, fără a fi totuși genul lor, fără a fi adică noțiunea supraordonată lor, bunăoară elementul comun de maximă generalitate al tuturor genurilor supreme. Posibi-

litatea edificării metafizicii ca știință la Aristotel depinde de elaborarea acestui statut teoretic pentru τὸ ὄν. În aceste condiții, termenul ființă ocupă pentru Brentano o poziție intermediară între sinonime și omonime pur accidentale, o poziție specifică termenilor numiți de el omonimi prin analogie (*MBS*, 98)[3].

Conform cercetărilor lui Trendelenburg, analogia are la Aristotel în primul rînd sens cantitativ și este echivalentă cu egalitatea de raporturi. Relația a:b = c:d este expresia matematică a acestei egalități. Pentru discuția de față importantă este acea modalitate a analogiei conform căreia calități diferite se raportează la subiecte diferite în același mod. Este vorba aici de analogia calitativă, un raport care, conform celor spuse de Aristotel, străbate toate categoriile prin faptul că modul în care se raportează o ființare dintr-o categorie la genul ei suprem (la ființa ei!) este asemănător sau identic cu cel în care se raportează o altă ființare dintr-o altă categorie la genul suprem căruia îi este subordonată: „ceea ce este linia dreaptă în raport cu lungimea, este planul în raport cu lățimea, numărul par în raport cu numerele și albul în raport cu culoarea." Identitatea reală de esență prezentă în cazul predicației esențiale este cu totul elocventă pentru cele spuse aici (*MBS*, 90-93).

---

[3] Faptul că Brentano folosește termenul „analogie" pentru a denumi relațiile stabilite între semnificațiile unor termeni omonimi precum „adevăr", „ființă" etc., dovedește că în această privință, ca și în altele, gînditorul se află sub influența terminologiei scolastice. După P. Aubenque, pentru Aristotel cuvîntul „analogie" are un sens precis, cel de analogie proporțională, și nu este întrebuințat pentru a denumi raporturile dintre ființă și accepțiunile sale (Aubenque 1983, 168). Brentano însă, deși recunoaște exact că în acest caz este vorba de o configurație de raporturi descrisă de Stagirit prin expresia πρός ἕν, deci de raporturi întemeiate pe „relația la unul și același", folosește totuși, aflat sub influența scolasticilor, termenul „analogie" pentru a descrie configurația respectivă.

Însă, susține Brentano, cu aceste precizări făcute de Trendelenburg problema analogiei nu este nicidecum epuizată întrucît tocmai analogia capabilă să explice raporturile ființei cu categoriile nu a fost luată în considerare. Este vorba de raporturile proprii anumitor termeni polisemantici precum „ființă", „adevăr", „bine" (într-un cuvînt, transcendentalii medievali), raporturi al căror specific e dat de faptul că accepțiunile lor multiple sînt enunțate în relație cu unu și cu o unică natură. Ca exemplu de termeni din limbajul comun ale căror sensuri se fixează prin raport cu unul și același sens fundamental Aristotel dă cuvintele „sănătos" și „medical". Ca și termenii metafizici amintiți, și aceste vocabule au o multitudine de sensuri care se ordonează, toate, în jurul unei semnificații primare. De pildă, despre unele lucruri spunem că sînt sănătoase pentru că produc sănătatea, despre altele pentru că o indică sau pentru că o apără sau pentru că o mențin, însă, dincolo de acest fapt, toate sînt numite așa *întrucît* au un anumit raport cu sănătatea ca formă a corpului sănătos (Aristotel *Γ* 2, 1003 a 34–1003 b 1, *MBS*, 97). La fel și în cazul categoriilor; și despre calitate și despre cantitate și despre acțiune și pasiune, despre loc și timp sau despre relativ spunem că sînt accepțiuni ale ființei, dar numai întrucît se raportează toate la unul și același termen unic: substanța. Următorul text din Aristotel este elocvent în acest sens: „Ceva", susține el în *Met. Γ* 2, 1003 b 6, „este numit ființă fiindcă este substanță, altceva fiindcă este proprietate a substanței, altceva fiindcă e o cale spre substanță." Succesiunea de termeni enunțată aici, afirmă Brentano în altă parte, prezintă proprietatea că unul dintre ei este purtătorul semnificației primare în jurul căreia se ordonează toate celelalte accepțiuni. În cazul de față, termenul prim, cel care, după Brentano, poartă în primul rînd și în sens propriu numele „ființă", este substanța, iar substanța în sen-

sul prim și cel mai propriu este πρώτη οὐσία (*MBS*, 109, 197). Toate celelalte categorii, subliniază gînditorul în mod repetat, există numai întrucît se află într-un anumit raport cu substanța, numai întrucît se află într-un mod sau altul în ea (*MBS*, 102-103). Este vorba aici de un raport de dependență a ființei (*Seinsabhängigkeit*, expresia aparține lui Trendelenburg), care face posibilă considerarea predicației accidentale ca una paronimică, căci așa cum termenul paronim derivă de la substantivul căruia îi adaugă o terminație, la fel s-ar putea spune că toate celelalte categorii își derivă sau datorează existența relației cu substanța primă, subiectul ultim și temeiul oricărei ființări accidentale. Raportul categoriilor cu acest subiect este unul de inerență în sens larg[4], de dependență de el, și presupune că fiecare categorie are un mod propriu de a fi în raport cu categoria primă, un mod diferit de acea identitate de esență care se stabilește între substanțele secunde și cele prime sau între categorii ca genuri supreme și ființările subordonate lor. Aceste moduri diferite de a fi sînt descrise de Brentano ca moduri diferite și ireductibile de accidentalitate, de in-existență[5], de ὄν și de ἐνεῖναι (*MBS*, 151, 164). În același timp, ele constituie criteriul ontologic care stă la baza tabelei aristotelice și care conferă rigoare acesteia: „[...] diviziunea în categorii nu este diviziunea unei unități sinonime, ci a uneia analoge și, drept urmare, ea nu este determinată în privința membrilor ei prin diferențe specifice, ci prin modurile diferite de existență, prin raportul diferit cu substanța primă despre care sînt predicate categoriile" (*MBS*, 135). Se observă aici că deși ființa

[4] „Inerență" este utilizat aici într-un sens extrem de larg care cuprinde și accidentele exterioare (spațiul și timpul) și relativul, cea mai diminuată dintre categorii.

[5] Termenul *Inexistenz* înseamnă aici „existență în" (v. și lămuririle din nota asupra traducerii).

nu este un gen, concepută în calitate de concept analog, ea poate prelua totuși locul genului în cadrul diviziunii categoriilor, după cum locul diferenței specifice este luat de modul diferit de existență în substanța primă sau de raportul lor diferit cu aceasta. În acest sens Aristotel, citat de Brentano, afirma: „Există tot atîtea categorii cîte moduri în care lucrurile există în subiectul lor." (*MBS*, 113)

Alături de acest mod de deducere a diviziunii categoriilor, întemeiat pe faptul că genurile supreme sînt accepțiuni diferite, dar înrudite ale ființei, Brentano mai oferă un altul, extrem de subtil, care pornește de la considerarea categoriilor nu ca accepțiuni ale ființei, ci ca genuri supreme. Raționamentul său este următorul: fiecare gen suprem presupune o materie proprie, un anumit mod al putinței; substanța ca gen suprem presupune așa-numita πρώτη ὕλη, pe cînd celelalte genuri cer ca substrat substanța înțeleasă ca unitate dintre materie și formă; această unitate nu este însă una în act, ci în putință, astfel încît, deși substanța considerată în sine, ca unitate dintre materie și formă, este aceeași, ea apare, totuși, ca fiind diferită în raport cu fiecare dintre categoriile accidentale; în termenii lui Brentano, deosebirea și diviziunea categoriilor presupun nu doar că substanța este subiectul accidentelor, ci și că ea este în mod diferit subiect pentru fiecare accident în parte, după cum, la rîndul lor, formele specifice accidentelor afectează sau sînt primite în mod diferit în substratul (în materia) lor. Astfel încît și pe această cale se ajunge la concluzia că deosebirea categoriilor se bazează, în fond, pe raportul lor diferit cu substanța primă, pe modul diferit al inerenței lor (*MBS*, 111-112).

Raporturile dintre substanță și celelalte categorii prezentate aici i-au făcut pe interpreți, pe J. Owens de pildă, să vorbească de „semnificația focală" a ființei la Aristotel (Owens 1957, *apud* Antonelli, 41). Acestor raporturi

li se datorează și titlul disertației, căci expresia *Despre multipla semnificație a ființei* (să nu uităm motto-ul: „ființa se enunță într-o multiplă accepțiune") trimite elocvent la faptul că semnificația ființei este una și, totuși, multiplă, respectiv substanța este — și rămîne! — semnificația primă și fundamentală a ființei, dar întrucît toate celelalte categorii se dispun și prind viață în jurul ei, semnificația ființei, unică în caracterul ei fundamental, apare, totuși, prin intermediul celorlalte categorii, ca una multiplă.

Criteriul ontologic al modurilor diferite de existență în substanță își află expresia lingvistică în felurile diferite în care categoriile accidentale sînt *predicate* despre aceasta — poziția lui Trendelenburg. În mod exemplar pentru legătura dintre perspectiva categorială și cea predicativă de înțelegere a categoriilor Brentano afirmă: „menținem ca teză a lui Aristotel ideea că numărul și diversitatea genurilor supreme corespunde numărului și diversității moduri lor de predicare și tocmai [...] în această caracteristică a modului de predicare își află cea mai clară expresie raportul propriu al fiecărei categorii cu substanța primă și, deci, și ființa proprie a categoriei." (*MBS*, 117) Mai mult decît atît, alături de analiza conținutului unei categorii ca atare, studiul modurilor de predicare constituie unul dintre principalele mijloace de care dispune metafizicianul în studiul raporturilor dintre τὸ ὄν și categorii, respectiv în soluționarea problemelor provenite din pretenția anumitor concepte de a fi considerate ca genuri supreme — cazul poziției și posesiei — sau în abordarea dificultăților rezultate din interferențele categoriale, de pildă din subordonarea uneia și aceleiași ființări sub două categorii diferite (*MBS*, § 10).

O dată stabilit aspectul ontologic și logico-lingvistic al criteriului diviziunii, Brentano trece la realizarea deducției categoriilor. Prima deosebire, cea care sare mai întîi

în ochi și care trebuie să stea la baza întregii diviziuni, este cea dintre οὐσία și συμβεβηκός. Οὐσία, în calitate de accepțiune primă și fundamentală a ființei, este singura categorie autonomă care, ca termen comun al accidentelor, constituie temeiul existenței lor. Spre deosebire de ea, accidentele nu există autonom, prin sine, ci prin substanța care le poartă. Aidoma distincției dintre οὐσία și συμβεβηκός, prima diviziune a clasei accidentelor apare în mod extrem de clar la început: distincția dintre accidentele absolute și cele relative. Accidentele absolute afectează în mod propriu substanța ca atare, relativul, în schimb, constă în orientarea unei substanțe spre o alta; el doar atinge substanța, fără să o modifice (*MBS*, 151). Fiind categoria cea mai fantomatică și mai lax legată de substanță, Brentano îl caracterizează ca fiind mai mult al unei ființări, decît o ființare ca atare. Nota lui distinctivă, care îl diferențiază pregnant de restul categoriilor, este că nu are parte de o generare și de o corupere proprie, iar caracterul lui diminuat provoacă cele mai multe dificultăți în procesul distingerii categoriilor.

Accidentele absolute sau afectările se împart, la rîndul lor, în trei clase: accidentele inerente propriu-zise, operațiile sau clasa κίνησις și circumstanțele sau împrejurările exterioare (*Umstände*). În raport cu categoriile în care se divid, fiecare dintre cele trei clase nu se comportă ca un gen, ci ca o unitate analogă. Categoriile calității și cantității sînt accepțiunile inerente în sens propriu, singurele care, provenind dinspre partea materiei sau a formei, sînt realmente imanente substanțelor sensibile (*MBS*, 156-7, 172). Nota dominantă a calității este că determină și diferențiază substanța, iar cea a cantității este corespondența ei cu caracterul potențial al principiului material din care rezultă.

Clasa operațiilor cuprinde acțiunea și pasiunea, iar temeiul ei ontologic este reprezentat de cauzalitate. Regu-

la care ne conduce în definiția acestei clase este distincția dintre principiul și termenul operației concepute ca un intermediar între cele două: cel care acționează, agentul sau principiul, nu este același cu cel care suferă acțiunea, cu termenul; dacă însă și acțiunea și afectarea se petrec în unul și același subiect, atunci subiectul conceput ca agent este distinct de el însuși în calitate de termen al acțiunii (*MBS*, 163).

Clasa circumstanțelor este alcătuită din loc și din timp, categorii care au în comun faptul că în cazul lor substanța este determinată printr-o măsură exterioară (*MBS*, 168-174).

Categoriile κεῖσθαι și ἔχειν, acceptate inițial în *Categorii*, excluse mai tîrziu în *Metafizica*, pot fi reduse pe baza analizei categoriale și a modurilor de predicație la categoria relativului (*MBS*, 166, 171-172).

După cum se observă, Brentano divide și deduce tabela aristotelică a categoriilor pornind de la raporturile (de imanență sau de exterioritate) a accidentelor față de substanță: calitatea și cantitatea sînt inerente substanței, acțiunea și pasiunea, parțial inerente, parțial exterioare, locul și timpul sînt exterioare, iar relativul este cu totul exterior și constituie cea mai diminuată dintre categorii. Această diviziune face posibilă reconstrucția arborelui absent al categoriilor și explică marea siguranță cu care Aristotel operează cu categoriile sale (*MBS*, 176).

Conform capitolului consacrat modului în care a fost conceput criteriul diviziunii categoriilor de-a lungul timpului, poziția lui Brentano în această problemă nu este originală, ci preia și dezvoltă în cadrul renașterii studiilor aristotelice din acea perioadă o idee al lui Toma d'Aquino[6].

---

[6] Elocvent pentru prețuirea pe care Brentano o acordă lui Toma este următorul fragment din studiul din 1893, *Zur Methode aristotelischer Studien und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt*: „În această privință [în privința sesizării intenției

Despre reuşita acestei tentative nu există poate document mai relevant decît mărturisirea autorului cu care Brentano polemizează cel mai mult în disertaţie: Adolph Trendelenburg. Într-o scrisoare din 6 februarie 1865 adresată

---

anumitor pasaje obscure din Aristotel, n. I.T.] comentatorii menţionaţi (Zeller, Bonitz etc.) se află la fel de mult în urma comentatorilor medievali, pe cît îi depăşesc ca formaţie filologică şi istoric-critică. Numai aşa putem înţelege cum comentariile atît de disprețuite ale lui Toma d'Aquino au putut sesiza mult mai corect sensul şi pătrunde mult mai adînc decît au făcut-o istoricii noştri moderni raţiunile cîtorva dintre cele mai obscure puncte din sistemul aristotelic. În lucrarea mea *Mannigfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* am demonstrat acest fapt cu referire la principiul diviziunii categoriilor într-un asemenea mod că Trendelenburg, care studiase întreaga problemă în mod special şi contra căruia studiul meu polemiza intens pe pagini întregi, s-a declarat convins.

Evident că din acest motiv nu doresc să situez nici în genere, nici în medie, comentatorii medievali deasupra exegeţilor epocii moderne. Mai degrabă am spus deja că primilor le lipsesc lucruri foarte multe şi foarte importante. Dar, pe cît de important este acest fapt, pe atît de mult superioritatea interpretării lor în cîteva dintre cele mai importante cazuri ne determină să presupunem că şi în modul lor de cercetare se află ceva valoros, ceva pe care noi l-am pierdut. Şi ce altceva ar putea fi acest lucru, decît acea abordare vie a lui Aristotel pe care am recomandat-o mai sus, acel studiu al învăţăturilor şi scrierilor lui întemeiat pe credinţa într-un conţinut raţional şi desfăşurat chiar în orizontul problemelor abordate? Lor, care nu au fost exegeţi, ci peripateticieni, le-a stat la îndemînă în această privinţă un procedeu mai corect, iar credinţa, care a funcţionat de atîtea ori ca un obstacol, în excelenţa lui Aristotel cu privire la cunoaşterea umană s-a dovedit fecundă cel puţin într-o privinţă. Doar dacă nu vom lăsa la o parte mijloacele mai complete ale unei metode critice incomparabil mai dezvoltate şi dacă le vom uni cu ceea ce caracterizează exegeza medievală: a-medita-filozofic-laolată-cu şi a-medita-pe-urmele-a (*das philosophische Mit- und Nachdenken*), dînd însă deoparte obedienţa scolastică, abia atunci, dar nu mai înainte, tentativele noastre interpretative le vor depăşi pe cele medievale în orice privinţă. Şi aici, ca şi în alte cazuri, este vorba ca, realizînd un lucru, să nu renunţăm, totuşi, la ceea ce a fost mai înainte." (*MBS*, 12-13)

lui Ernst Mach acesta afirma: „Dacă este dorit un docent de confesiune catolică[7], sînt, în genere, puțin orientat, dar pot totuși numi doi tineri ale căror studii despre Aristotel le cunosc îndeaproape. Pe primul loc ar fi de menționat domnul Franz Brentano a cărui scriere: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862, oferă într-un limbaj clar contribuții noi, cărora, deși sînt orientate în parte contra mea, trebuie să le recunosc valoarea sub anumite aspecte și trebuie să le declar reușite în anumite părți." (*apud* Werle 1989, 68)[8]

*

În disertația lui Brentano problema ființei ca adevăr ocupă un loc relativ modest, și, cu excepția lucrării lui Antonelli, studiile ce i-au fost consacrate nu au interpretat-o strict în cadrul operei brentaniene, ci au abordat-o fie în contextul filozofiei aristotelice (P. Aubenque), fie în corelație cu opera lui Heidegger (D. F. Krell). În cele ce urmează îmi propun să ofer schița unei interpretări proprii, limitate strict la opera brentaniană, a acestei probleme.

Ca și termenul „ființă", termenii „adevăr" și „fals" la Aristotel sînt termeni omonimi care admit o ordonare a sensurilor în funcție de o semnificație primară. În sens prim și propriu, consideră Brentano, la Aristotel adevărul și falsul revin numai judecăților, în mod secundar și analog, el poate fi atribuit și simțurilor și facultății care

---

[7] Mach, pe atunci profesor de matematică la Graz, îl rugase să-i recomande un candidat pentru ocuparea unui post vacant la catedra de filozofie a aceleiași Universități.

[8] Cel de al doilea candidat era vărul lui Brentano, Georg von Hertling, viitorul cancelar al Germaniei, autor al unei disertații despre materie și formă la Aristotel.

formează concepte, ca și lucrurilor întrucît toate acestea „stau într-o strînsă legătură cu judecata" (*MBS*, 25, 30). Problema pe care autorul își propune să o rezolve în capitolul doi al secțiunii despre ființa ca adevăr este următoarea: dacă termenii „adevăr" și „fals" au o multitudine de înțelesuri, care dintre ele va fi angajat de sintagma ființei ca adevăr și a neființei ca fals ? La o primă vedere întrebarea pare retorică, întrucît gînditorul a stabilit deja că în sens propriu și fundamental „este adevărat" se enunță numai despre judecată. Însă în raport cu direcția în care se dezvoltă analiza sa și cu schimbarea de planuri angajată de ea, răspunsul nu mai apare deloc ca fiind implicat în cele spuse anterior.

După Brentano, în opera aristotelică pot fi distinse două mari niveluri de funcționalitate a lui „este" în accepțiunea de „este adevărat". La un prim nivel, expresia este enunțată despre judecata considerată ca un întreg ce e declarat ca fiind adevărat sau fals în funcție de adecvarea la realitate. Este vorba de cunoscuta concepție a adevărului corespondență din *Metafizica E* 4 redată în modul următor: „Adevărul are de partea sa afirmația la ceea ce este unit și negația la ceea ce este separat, pe cînd falsul are de partea sa opusul contradictoriu la ambele" (*MBS*, 34).

Cel de al doilea nivel este pus în evidență tot pe baza unui text aristotelic, anume din *Metafizica Δ 7*, text pe care, datorită sensului cu totul special pe care i-l dă Brentano, îl redau tot în traducerea sa: „« ființa » și « este » înseamnă că este adevărat, neființa că nu este adevărat, ci fals, atît în raport cu enunțurile pozitive, cît și cu cele negative, ca, de pildă, Socrate este cult, adică aceasta e adevărat, sau Socrate este non-alb, adică este adevărat; dimpotrivă, diagonala nu e comensurabilă, adică este fals" (*MBS*, 34-35). După Brentano, între cele două concepții

există următoarele deosebiri[9]: 1) în primul caz „este" era întrebuințat ca o determinație-predicat enunțată despre subiectul reprezentat de judecata considerată ca întreg, pe cînd în cadrul celui de al doilea nivel copula a devenit parte a judecății pretins adevărate al cărei rol e de a lega subiectul cu predicatul; 2) în primul caz „adevărat" și „fals" erau enunțate atît despre judecățile afirmative, cît și despre cele negative, pe cînd aici „adevărat se află permanent de partea afirmației (indiferent dacă atribuie o determinație afirmativă sau negativă) iar fals de cea a negației" (*MBS*, 35).

Conform *Indexului* lui Hermann Bonitz, Aristotel a mai legat atît de strîns caracterul afirmativ al unei propoziții de adevărul ei într-un singur loc din toată opera sa, anume în *An. prior.* I 46, 52 a 32: „În adevăr, expresia « este adevărat » are același înțeles cu « este »." Contextul propoziției este reprezentat de distincția dintre predicația afirmativă nedefinită de genul „este non-A" și dintre negația definită „nu este A". În acest caz, enunțul tocmai menționat înseamnă că dacă presupunem corectitudinea formală a raționamentului, atunci concluzia rezultată din două propoziții afirmative va trebui, pentru a fi adevărată, să aibă tot formă afirmativă. În *Δ* 7, în schimb, propozițiile nu sînt privite ca rezultat al unui raționament, ci în sine, cu precizarea că, deși adevărul lor nu este întemeiat pe criteriul corespondenței, totuși cel puțin prima dintre cele două afirmații poate fi considerată adevărată și din această perspectivă. Cazul negației „Diagonala nu este

[9] O interpretare detaliată a acestei probleme, inclusiv a direcției în care a receptat Heidegger disertația lui Brentano și a omisiunii implicate de această receptare, oferă studiile mele: „Das Sein der Kopula oder was hat Heidegger bei Brentano versäumt", în *Studia Phænomenologica. Romanian Journal for Phenomenology* vol. II (2002), nr. 1-2, pp. 97-125, și „Das Seiende als Wahres und das Sein der Kopula in der Dissertation Brentanos", în *Brentano Studien* 10, în curs de apariție.

comensurabilă" este deosebit întrucît, interpretată în perspectivă brentaniană, „este fals" nu se enunță despre propoziție ca întreg, ci reprezintă semnificația lui „nu este" sau, în termenii lui Alexandru din Aphrodisia, citat aici de Brentano, cel care unește expresiile „diagonala comensurabilă laturii" cu „nu este", enunță acest „nu este" în sensul de „este fals" și spune că o asemenea diagonală este falsă (*apud MBS*, 36).

Pornind de la caracterul eliptic și de la arhitectura sinuoasă și ambiguă a comentariului brentanian, Krell afirma că paginile tocmai citate constituie expresia unei alunecări în solipsism care riscă să justifice absurdul logic (Krell 1975, 86-87). Argumentul hotărîtor în respingerea acestei obiecții se întemeiază pe direcția în care se dezvoltă analiza adevărului și pe sensul pe care-l primește sintagma „este adevărat" în § 2 al secțiunii. Este vorba de faptul că pasajul din *Δ 7* este folosit numai ca punct de pornire pentru a pune în evidență ceea ce Brentano numește domeniul ființei ca adevăr într-un sens cu totul particular, cel conform căruia acestui domeniu îi vor aparține propozițiile în care ființa copulei nu mai desemnează „o energie a ființei, un atribut real" sau o determinație categorială, întrucît după Brentano noi putem „enunța totuși ceva afirmativ și despre negații și privații, despre relații pur imaginare și despre alte produse complet arbitrare ale gîndirii" (*MBS*, 36). Exemplele analizate în acest context nu sînt propoziții absurde, ci afirmații de genul: „Orice mărime este egală cu sine", „Jupiter este un idol", „Centaurii sînt monștri fabuloși" și „Neființa este o neființă" (*MBS*, 35-36). Prima dintre ele este expresia principiului identității, următoarele două, deși se bazează pe reprezentări false în raport cu structura categorială, sînt adevărate prin atribuire, respectiv prin ceea ce spunem despre ele: propoziția despre Jupiter este adevărată în raport cu

ansamblul credinței creștine, iar cea despre centauri în raport cu mitologia greacă. În ce privește ultima propoziție, sensul ei și perspectiva de analiză dominantă în disertație pot fi mai bine puse în evidență pe baza unei alte variante: „în acest mod chiar și neființa, întrucît este o non-ființă, este o neființă care este" (*MBS*, 37). Următorul pasajul din cartea *Γ*, citat de Brentano chiar la începutul disertației sale, este extrem de semnificativ: „Ceva este numit ființă fiindcă este substanță, altceva fiindcă este proprietate a substanței, altceva fiindcă [...] e enunțat în raport cu ea sau fiindcă e negație a ceva de acest gen sau a substanței înseși. De aceea și spunem că neființa *este* o neființă" (*MBS*, 6). Ideea fundamentală enunțată aici este că raportul cu substanța reprezintă condiția necesară și suficientă pentru ca să numim ceva ființă. Conform textului, acest raport este fie unul real: raportul categoriilor accidentale, al generării sau coruperii cu substanța etc., fie doar unul logico-lingvistic, survenit numai pe planul enunțării: ființă este numit nu doar ceea ce există în mod real în funcție de substanță, ci și tot ce poate fi *doar* enunțat în raport cu ea. De pildă, copula „este" din propoziția „Non-albul este negație a albului" angajează o asemenea semnificație improprie a ființei întrucît „non-albul" este enunțat în raport cu albul care poate constitui o calitate a unei substanțe. Ca urmare nu avem de a face aici cu un raport real, ci cu unul format printr-o operație a intelectului și lipsit ca atare de fundamentul oferit de relația reală cu substanța. În ce privește exemplul în discuție, el poate fi explicitat după cum urmează: neființa, întrucît este o non-ființă, adică o negație logică a ființei, este o neființă care este sau despre care spunem că există, dar nu ca atare, în sens propriu, ca opus ontic, real, al substanței, ci există doar ca negație logică a ei. În acest caz *hypokeimenon*-ul (subiectul) propoziției nu-și află

un corespondent real, ca în cazul propozițiilor categoriale, ci statutul lui e tocmai de a fi subiect într-o asemenea propoziție. Adverbul „*seiend*" (care este) din „*ein Nichtseiendes seiend*" („o neființă care este") înseamnă „este subiect al enunțului", „este doar în sensul ființei ca adevăr", în sensul unei afirmații despre neființă în acord cu statutul ei logic de negație a ființei. „Ființa" în discuție aici este deci ființa angajată de expresiile „*este* non-ființă", „*este* negație logică a ființei (a substanței)", iar „*seiend*" („existent") înseamnă numai „existent în sensul ființei ca adevăr", „existent doar în minte", sau „existent ca subiect al unei enunțări afirmative non-reale".

Se observă din aceste exemple că, deși a pornit de la considerarea judecății categorice ca purtător în sens propriu al adevărului, Brentano ajunge în finalul demersului său la judecăți non-reale, lipsite de orice temei categorial, ceea ce el numește prin sintagmele „ființa ca adevăr" și „ființa copulei" fiind tocmai expresia acestui rezultat. Or, acest punct final al demonstrației sale se bazează pe o schimbare de planuri care, la rigoare, poate fi considerată ca o încălcare a principiului identității întrucît copula are rolul de a lega subiectul de predicat nu numai în propozițiile caracteristice ființei ca adevăr, ci și în cadrul judecăților categorice. În disertație Brentano nu ia însă deloc în seamă acest ultim aspect, ci introduce ideea ființei copulei abia în comentariul la *Δ 7*. În monumentala sa lucrare consacrată problemei ființei la Aristotel, P. Aubenque a fost indus în eroare de această omisiune a lui Brentano atunci cînd afirma: „Este deci permis să subscriem la interpretarea lui Brentano conform căreia ființa drept ceva adevărat desemnează la Aristotel ființa în calitate de copulă în propoziție [...] verbul *a fi* considerat în funcția sa copulativă constituie locul privilegiat unde intenția semnificantă se deschide către lucruri

și unde lucrurile își dezvăluie sensul." (Aubenque 1983, 170) Conform perspectivei lui Brentano, ființa ca adevăr desemnează ființa drept copulă în propoziții, numai că aici nu este vorba de propoziții în care gîndirea se deschide către lucruri — modurile proprii de predicare sînt excluse aici din discuție —, ci de locul în care se constituie o ființă al cărei temei exclusiv este reprezentat de „operațiile intelectului uman care unește și desparte", iar nu de raporturile categoriale reale (Brentano 1862, 39).

Un alt aspect important constă în faptul că Brentano atribuie entităților proprii ființei ca adevăr existență obiectivă în minte, o existență care, așa cum rezultă din text, presupune o oarecare realitate în minte (*MBS*, 37). Klaus Hedwig, cel mai avizat cercetător din perspectivă istorică al operei brentaniene, a demonstrat convingător într-o serie de studii că acest termen apare în conceptualismul medieval tîrziu și presupune ideea unei anumite „consistențe ontologice" a entităților (universaliile de pildă) despre care se enunță (Hedwig 1992, 225; 1995, 249). Dar, dacă este așa, neființei nu-i poate fi atribuită ființa copulei doar pentru că este negație logică a ființei, ci și pentru că îi revine o oarecare „consistență ontologică" în minte, teză problematică ce riscă să ontologizeze negațiile, privațiile și alte produse arbitrare ale gîndirii. Însă modul în care Brentano își dezvoltă în continuare demonstrația permite să considerăm această idee doar ca pe o alunecare accidentală în ontic, care nu se mai petrece niciînd pe parcursul operei și care este corectată în rîndurile imediat următoare unde autorul revine la ideea fundamentală a omonimiei ființei și afirmă că și privația poate fi descrisă ca o posesie — ca o posesie a lipsei —, dar nu întrucît ar exista real în minte, ci datorită omonimiei ființei, singura care face posibil ca verbul „a fi" să fie enunțat și despre ceea ce nu există în mod real. Această idee

constituie perspectiva fundamentală de analiză a disertației, iar expresia ei lingvistică, enunțarea omonimă a lui ὄν constituie traducerea pe plan lingvistic a raporturilor substanței cu celelalte categorii, dar și a relațiilor exclusiv logice pe care le poate stabili mintea umană pornind de la acest referențial fundamental al metafizicii aristotelice.

Perspectiva de analiză menționată explică și definirea logicii, singulară în opera lui Brentano, ca știință ce studiază domeniul ființei ca adevăr. Spre deosebire de metafizică, preocupată de studiul raporturilor reale, logica trebuie să se ocupe de concepte precum genul, specia, diferența etc., cărora nu le revine nici un fel de existență în afara minții.

Rezumînd, se poate spune că secțiunea dedicată ființei ca adevăr constituie prima expresie a abordării de către Brentano a acelei accepțiuni improprii a lui „a fi" reprezentată de ființa în minte. Ca terminologie, abordarea se menține în cadrele tradiționale, iar ca soluție nu este încă precizată, ci are aspectul unei prime luări de contact, intens exploratorii, cu dificultățile problemei. Însă, în raport cu evoluția ulterioară a gîndirii brentaniene și a problematicii școlii sale, apariția ei încă în prima sa scriere este emblematică.

Este bine cunoscut rolul primei opere brentaniene în formația intelectuală a tînărului Heidegger. Potrivit propriei mărturisiri, disertația a fost cartea pe care a învățat să citească filozofie și reprezintă reazemul primelor sale „încercări neajutorate de a pătrunde în filozofie" (Heidegger GA 15, 385 și 1969, 81). Pornind de la cele afirmate în scrisoarea către Richardson și în *Mein Weg in die Phänomenologie*, cred că pot fi evidențiate două mari influențe ale disertației asupra lui Heidegger. În primul rînd,

lectura ei a contribuit decisiv la cristalizarea interogației heideggeriene asupra sensului ființei și a modului în care a fost el determinat în filozofia greacă. Referindu-se la motto-ul disertației, pe care Heidegger îl traduce „ființarea se manifestă într-un mod multiplu (în ființa ei)", gînditorul afirma: „aici se ascunde *întrebarea* care mi-a determinat drumul gîndirii: care este determinația unitară și simplă a ființei care domină toate semnificațiile ei multiple [...] Ce înseamnă ființă? În ce măsură (de ce și cum) se manifestă ființa ființării în cele patru moduri stabilite în permanență de Aristotel, dar lăsate nedeterminate în originea lor comună [...] De unde își primește ființa ca atare — nu doar ființarea ca ființare — determinația sa?" (Heidegger 1963, XI) Problema pe care i-o ridică lui Heidegger cele patru accepțiuni ale ființei tratate de Brentano: „ființa ca proprietate, ființa ca putință și act, ființa ca adevăr și ființa conform figurii categoriilor" se referă la existența unui sens unic, manifest în fiecare dintre ele, și la posibilitatea de a pune aceste semnificații într-un acord inteligibil (*ibidem*). Evident că în perspectiva unei asemenea interogații care va interpreta οὐσία drept caracterul de ființă al ființării, soluția brentaniană va părea insuficientă: substanța primă, unitate a materiei și formei, constituie semnificația fundamentală a ființei care se exprimă diferit în fiecare dintre celelalte accepțiuni; drept urmare, ființa prin accident și ființa categoriilor accidentale există numai întrucît au un anumit raport cu ea, ființa ca adevăr surprinde la nivelul judecății raporturile categoriale respective, iar ființa ca putință și ca act ia valori în fiecare dintre categorii; deosebirea dintre această accepție a ființei și cea a categoriilor este una strict rațională: în timp ce ființa în act consideră fiecare categoric în raport cu forma care-i este proprie și o desăvîrșește, ființa categoriilor pretinde o ființă esențială, definibilă și sub-

sumabilă unui gen anumit; pentru ca acest lucru să se întîmple, adaugă Brentano, trebuie ca această ființă să fie una constituită printr-o formă. (Brentano 1862, 218) Într-un cuvînt, după Brentano metafizica aristotelică pare a fi o ousiologie. Ceea ce reproșează Heidegger acestei concepții, constituită deja în Evul Mediu și căreia Brentano i-a dat expresie exemplară în secolul XIX, este că nu a sesizat că în πολλαχῶς este pregătită o problemă care abia urmează a fi interpretată (Heidegger GA 33, 44-45). În acest context poate fi relevant faptul că, în interpretarea sa, Brentano pune accentul pe capitolele de început ale cărții *Γ* și pe cartea *Z*, pe cînd Heidegger pornește de la cartea *Θ*, cea consacrată raportului dintre putință și act, și în al cărei ultim capitol Aristotel formulează ideea că ființa ca adevăr reprezintă accepțiunea prin excelență a ființei.

Cel de-al doilea aspect important este următorul: lectura disertației brentaniene i-a deschis lui Heidegger acel orizont problematic a cărui clarificare îl va conduce la elaborarea unei viziuni proprii asupra fenomenologiei. În *Mein Weg in die Phänomenologie* Heidegger revine în repetate rînduri la ideea că a încercat permanent să afle în *Logische Untersuchungen* un imbold pentru aprofundarea problematicii disertației. Atîta vreme cît contactul cu fenomenologia era doar unul livresc, lui Heidegger i-a rămas blocată această cale. Abia numirea lui Husserl, în 1916, la Freiburg și exersarea „privirii fenomenologice" sub îndrumarea acestuia a făcut ca fenomenologia — Heidegger amintește aici îndeosebi distincția dintre intuiția sensibilă și cea categorială din a șasea *Cercetare logică* — să se dovedească fertilă în interpretarea textelor aristotelice și ale gîndirii grecești în genere. Acest fapt a condus însă la o schimbare de perspectivă: ceea ce urma să fie cercetat acum nu mai era trăirea (conștiința) intențională

cu corelatul ei obiectual, ci ființa ființării: „Ceea ce se petrece în fenomenologia actelor conștiinței ca dezvăluire de sine a fenomenelor, este gîndit mai originar de Aristotel și de *Dasein*-ul grec în întreaga sa gîndire ca neascundere a ceea ce este prezent și a cărui dezvăluire este chiar manifestarea sa. Ceea ce cercetarea fenomenologică a descoperit din nou ca atitudine durabilă a gîndirii se dovedea o trăsătură fundamentală a gîndirii grecești, dacă nu chiar a filozofiei ca atare" (Heidegger 1969, 87). În acord cu această poziție, fenomenologia nu mai poate fi o „orientare", adică un ansamblu de principii ferm stabilit de întemeietorul ei într-un anumit moment istoric și în lumina căruia discipolii trebuie să lucreze, ci apare ca „posibilitate durabilă a gîndirii" de a răspunde „exigenței a ceea ce este de gîndit" (Heidegger 1969, 90).

În ce privește problema adevărului, viziunea celor doi autori este mult diferită: pentru Heidegger adevărul numește un mod de a fi al Dasein-ului și „starea de des-coperire" a ființării, fapt care atrage după sine accentuarea deosebită a pasajelor aristotelice referitoare la corelația dintre facultățile de cunoaștere sensibile sau intelective și obiectele (ființările) proprii lor (Heidegger 1927/2003, 220, 226/294, 301); în schimb, poziția lui Brentano: judecata este singurul purtător veritabil al adevărului, iar lucrurile pot fi numite adevărate doar în măsura în care stau în relație cu ea, este ilustrativă pentru ceea ce Heidegger numea adevărul drept „corectitudine a reprezentării enunțiative" (Heidegger 1942, 197). În ce privește cunoașterea naturilor simple, implicată în raportul dintre facultatea de cunoaștere și obiectul propriu ei, ea ocupă un loc restrîns în disertație și este interpretată, așa cum se obișnuia în epocă, în sens teologic (Brentano 1862, 26-28).

Locul unde deosebirea dintre cei doi gînditori[10] se exprimă extrem de clar — și această deosebire este poate relevantă nu doar aici, ci și în contextul unei comparații mai ample între orientarea filozofiei heideggeriene și cea a filozofiei analitice în general — este problema ființei în minte. În disertația lui Brentano această problemă nu poate fi gîndită în sensul corectitudinii, ci doar ca ființă a copulei care nu exprimă nici un raport real (prin ea, așadar, nu se dezvăluie nici o ființare reală). După cum am încercat să sugerez mai sus, această accepțiune a ființei, teoretizată pe baza pasajului din *Δ 7*, joacă un rol extrem de important în disertație — distincția dintre conceptele reale și cele obiective stă la baza lucrării (*MBS*, 82) — și se poate susține pe baza ei că gînditorul a fost extrem de preocupat încă de la prima sa scriere de distincția dintre modurile proprii și improprii de a fi. Este relevant în acest sens că *Prelegerea de metafizică* ținută la Universitatea din Würzburg în 1967 oferă deja o taxonomie a ființei doar gîndite, iar reismul, poziție pe care Brentano a adoptat-o după 1904 și care consideră că singure lucrurile individuale există și pot fi obiecte ale reprezentării, are ca notă distinctivă tocmai excluderea ideii că ființa în minte ar avea vreun alt fel de existență decît una pur nominală (Baumgartner/Burkard 1990, 51-52 și Brentano 1933, 232-233).

În ce privește termenul „obiectiv", el apare în lucrarea de abilitare consacrată conceptului de *nous poietikos* la Aristotel pentru a caracteriza prezența obiectului simțit în facultatea de simțire și este implicat în mod esențial în ceea ce interpreții de astăzi consideră a fi adevăratul *locus classicus* al teoriilor contemporane ale intenționa-

[10] Pentru o interpretare detaliată a relației dintre Heidegger și Brentano v. Volpi 1976 și 1978.

lităţii: pasajul despre inexistenţa intenţională din *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874). În acest pasaj, Brentano sublinia distincţia dintre fenomenul fizic şi cel psihic afirmînd că obiectul acestuia din urmă există obiectiv sau intenţional în el (Brentano 1867, 80; 1874, 124-125). Teoria intenţionalităţii aşa cum este ea elaborată în *Logische Untersuchungen* îşi află punctul de pornire nemijlocit în acest pasaj, iar realizarea clară a distincţiei dintre conţinutul şi obiectul reprezentării — la Brentano sensurile acestor două noţiuni se suprapun încă — stă la baza scrierii lui Kasimir Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung* (1894)[11]. În această lucrare Twardowski încerca să argumenteze într-un capitol extrem de dificil ideea că distincţia amintită se aplică şi în cazul „reprezentărilor fără obiect" de genul cercului pătrat sau al muntelui de aur (Kasimir Twardowski 1894, § 5). Despre această distincţie Peter Simons afirma că, deşi nu este foarte convingător susţinută, ea l-a convins totuşi pe Meinong că şi în cazul acestor reprezentări se poate vorbi de un obiect (Simons 199, 105). Din acest motiv Meinong va considera că asemenea entităţi se află dincolo de opoziţia existenţă–nonexistenţă: „Există obiecte despre care e valabil că nu există" (Meinong 1904, 7 şi 9). Russell a criticat sever în *On denoting* această teorie pe care o considera ca pe o încălcare a principiului noncontradicţiei şi a propus, în replică, teoria descripţiilor. Critica sa, însuşită de G. E. Moore, Wittgenstein, Ryle ş.a., s-a constituit, în prima parte a secolului trecut, într-o grilă cvasi-instituţionalizată de receptare a teoriei obiectului, ceea ce

[11] Această lucrare are o importanţă hotărîtoare pentru geneza fenomenologiei întrucît studiul lui Husserl *Intentionale Gegenstände* a fost conceput ca o replică la concepţia lui Twardowski.

a făcut ca însăși istoricii filozofiei austriece să se raporteze, cel puțin pentru o perioadă, cu multă reținere la Meinong (Werle 1988, VIII-XIII). Meritul de a fi redeșteptat interesul pentru această operă îi revine unuia dintre întemeietorii filozofiei analitice a cunoașterii: Roderick M. Chisholm (1916-1999). În studiul *Beyond being and nonbeing* (1961), Chisholm a susținut valabilitatea tezei omonime a lui Meinong și a considerat teoria descripțiilor ca pe o traducere inadecvată, bazată, în fond, pe o neînțelegere a teoriei obiectului. Semantica formală dezvoltată de Richard Routley și analiza discursului fictiv la Terence Parsons reprezintă numai două dintre tentativele contemporane relevante în privința potențialităților semanticii și gîndirii lui Meinong în general (Simons 1986, 124).

În ce privește relația dintre Chisholm și Brentano, trebuie spus că Chisholm este considerat astăzi ca urmaș legitim al gîndirii brentaniene (Baumgartner/Burkard, 47). Traducerile și studiile sale — în care Brentano apare ca un „metafizician analitic" (Chisholm 1977) — au contribuit hotărîtor la receptarea operei lui Brentano și a școlii sale în lumea anglo-saxonă și au făcut ca în ultima jumătate a secolului trecut filozofia analitică să constituie un cadru mult mai propice pentru receptarea creatoare a filozofiei lui Brentano decît mișcarea fenomenologică.

Observăm, așadar, că opera lui Brentano nu a avut un rol hotărîtor doar în cristalizarea concepției heideggeriene, ci și că, prin capitolul despre ființa ca adevăr, ea a alimentat un filon ideatic care se ramifică atît în fenomenologia husserliană, cît și în filozofia analitică contemporană. Cu totul semnificativ pentru întrepătrunderea tradiției și modernității la Brentano, acest filon, extrem de valorificat astăzi de filozofia minții, își află originea în modul în

care medievalii interpretau ideea aristotelică a prezenței nemateriale a obiectului simțit în facultatea de cunoaștere.

*

Nu pot încheia aceste rînduri fără să mulțumesc acelor instituții și persoane fără al căror sprijin generos și dezinteresat nu ar fi fost posibilă apariția acestei traduceri. Este vorba, în primul rînd, de Colegiul Noua Europă din București al cărui bursier am fost în anul academic 1997/98 și unde mi-am desfășurat întreaga activitate de redactare a acestei traduceri. Rectorului acestui Colegiu, domnului prof. dr. Andrei Pleșu, și colaboratorilor apropiați ai domnici sale doresc să le mulțumesc călduros pentru excelentele condiții de lucru oferite în toată această perioadă.

Domnului dr. Alexander Baumgarten, lector de filozofie medievală la Universitatea din Cluj, îi datorez mulțumiri pentru amabilitatea cu care a acceptat să traducă fragmentele netraduse din opera lui Aristotel și a comentatorilor săi și pentru sugestiile prețioase referitoare la echivalarea în română a cîtorva termeni elini. Mulțumesc de asemenea prof. dr. Rolf George prin a cărui amabilitate am intrat în posesia unui exemplar din versiunea engleză a disertației și editurii Georg Olms căreia îi datorez exemplarul după care am realizat traducerea.

În fine, dar nu în ultimul rînd, mulțumesc celor dragi: părinților, Gabrielei și lui Vlad.

ION TĂNĂSESCU

BIBLIOGRAFIE

ANTONELLI, Mauro, 1991, „Auf der Suche der Substanz", în *Brentano Studien* 3, *Intentionalität*, pp. 19-46.

ARISTOTELES, *Metaphysik*, Zwei Bände, ed. Horst Seidel, text grec în ediţia lui Wilhelm Christ, ediţie elin-germană, Hamburg: Felix Meiner, 1984, 1989.

AUBENQUE, Pierre, 1983, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF.

BAUMGARTNER, Wilhelm/BURKARD, Franz-Peter, 1990, *Franz Brentano. Eine Skize seines Lebens und seiner Werke* în *International Bibliography of Austrian Philosophy* 1982/1983, Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

BONITZ, Hermann, 1870, *Index Aristotelicus*, Georg Reimer.

BRENTANO, Franz, 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim: Olms, 1984.

—, 1867, *Die Psychologie des Aristoteles, inbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

—, 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Band 1, ed. O. Kraus, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974.

—, 1933, *Kategorienlehre*, ed. Alfred Kastil, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

—, 1986, *Über Aristoteles*, ed. Rolf George, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

CHISHOLM, R. M., „Brentano als analytischer Metaphysiker", în *Conceptus* 11 (1977), pp. 77-82.

HEDWIG, Klaus, 1992, „Despre receptarea modernă a intenţionalităţii: Aristotel–Ockham–Brentano" în *Conceptul de in-*

tenționalitate la Brentano. Origini și interpretări, ed. Ion Tănăsescu, București: Paideia, 2002, pp. 143-183.

—, 1995, *Sein, objektives* în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9: Se-Sp, Basel/Stuttgart: Schwabe&CO. Verlag, pp. 246-256.

HEIDEGGER, Martin, 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976 / 2003, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București: Humanitas, 2003.

—, 1942, *Platons Lehre von der Wahrheit* (*Doctrina lui Platon despre adevăr* în *Repere pe drumul gîndirii*, trad. și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București: Editura politică, 1988).

—, 1963, *Preface*, în RICHARDSON 1963: X-XXIII.

—, 1969, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer.

—, 1982, *Originea operei de artă*, trad. și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București: Editura Univers.

HUSSERL, Edmund, 1894 *Intentionale Gegenstände*, în *Husserliana* 22, Den Haag: Nijhoff 1979, pp. 303-348.

KLEININGER, Thomas/LIICEANU, Gabriel, 1982, „Note", în HEIDEGGER 1982.

KRELL, D.F., 1975, „On the Manifold Meaning of 'Aletheia': Brentano, Aristotle, Heidegger" în *Research in Phenomenology*, pp. 77-94.

MEINONG, Alexius, 1904, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.

OWEN, G. E. L., 1957, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", în I. DÜRING/G.E.L. OWENS (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the I Symposium Aristotelicum*, Oxford, pp. 169-190.

RICHARDSON, William, 1963, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

SIMONS, Peter, 1986, „Alexius Meinong: Gegenstände, die es nicht gibt", în *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit IV*, ed. Josef SPECK, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

TĂNĂSESCU, Ion, 2002, „Das Sein der Kopula oder was hat Heidegger bei Brentano versäumt", în *Studia Phænomenologica. Romanian Journal for Phenomenology* vol. II (2002), nr. 1-2, pp. 97-125.

—, „Das Seiende als Wahres und das Sein der Kopula in der Dissertation Brentanos" în *Brentano Studien* 10, în curs de apariție.

TWARDOWSKI, Kasimir, 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien: Alfred Hölder.

VOPLI, Franco, 1976, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocita dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padua: Cedam.

—, 1978, „Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles Interpretation", în *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, pp. 245-265.

WERLE, Joseph, 1988, „Einleitung", în Alexius MEINONG, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. VIII-XIII.

—, 1989, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Rodopi: Amsterdam/Atlanta.

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

În stabilirea unui echivalent românesc al termenului „das Seiende" (τὸ ὄν) la Brentano am ţinut seama de următoarele considerente: 1) existenţa unei tradiţii a terminologiei fiinţei în filozofia românească; este vorba, pe de o parte, de traducerile din filozofia greacă, din Hegel sau Heidegger, după cum este vorba, pe de altă parte, de filozofia fiinţei aşa cum a fost ea gîndită şi exprimată de Constantin Noica; 2) utilizarea în traducerile din *Metafizica* folosite în prezenta ediţie a termenului „fiinţă" ca echivalent al lui τὸ ὄν; 3) faptul că Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger au consacrat termenul „fiinţare" ca echivalent al lui *das Seiende* la Heidegger. În aceste condiţii, ţinînd seama de exigenţa formulată de traducătorii scrierilor heideggeriene de a utiliza termenul „fiinţare" nominal, ca nume colectiv (Kleininger/Liiceanu 1982, 369), am tradus *das Seiende* prin „fiinţare" în toate contextele în care el poate fi utilizat ca nume pentru indivizii subordonaţi categoriilor: „categoriile sînt genurile supreme ale fiinţării" sau „categoriile sînt cele mai generale predicate ale fiinţării". Această echivalare nu acoperă însă decît un segment din structura ideatică implicată de termenul τὸ ὄν la Aristotel, anume cel care se referă la raporturile dintre categorii şi existentele subordonate lor şi la exprimarea lingvistică a acestor raporturi. Din acest motiv, atunci cînd a fost vorba să redau raportul dintre τὸ ὄν şi catego-

rii, dintre τὸ ὄν și celelalte accepțiuni ale sale: accidentul, adevărul, putința și actul, sau cînd a trebuit să echivalez raporturi situate la același nivel de generalitate am utilizat termenul *ființă* ca echivalent al lui „*das Seiende*" (τὸ ὄν). Din punctul meu de vedere, acest termen are o putere de semnificabilitate mult mai aptă pentru a reda corelațiile teoretice tocmai menționate și pentru a le situa în tradiția care le este proprie, la adăpost de tentația unor modernizări forțate. Acesta este, așadar, contextul în care apar următoarele expresii: „ființa se enunță într-o multiplă semnificație", „categoriile sînt accepțiuni diferite ale ființei", „ființa este elementul prim pe care îl sesizăm spiritual" sau „ființa este cel mai general predicat". Faptul că, în funcție de context, am utilizat termeni diferiți: „ființă" și „ființare", ca echivalări ale uneia și aceleiași expresii: *das Seiende*, nu mi se pare o obiecție gravă atîta timp cît aspectele problemei de gîndit aici justifică această separare și cît se evită astfel generalizarea sensului cotidian al termenului „ființă" de la nume pentru ființările vii la nume generic pentru toate ființările/lucrurile (căci, în acest caz, în ce ar mai consta deosebirea dintre ființă și existență?).

Merită notat că dintre termenii „*das Seiende*" și „*das Sein*" primul este mult mai frecvent folosit în disertație și că pot fi citate suficiente pasaje în care acești termeni pot fi considerați sinonimi (109, 139, 142 *et passim*). Din acest motiv, pentru a da cititorului o idee clară de modul în care Brentano utilizează termenii menționați am indicat în paranteză termenul „*Sein*" ori de cîte ori apare în text. Expresia des utilizată de Brentano „*ist seiend*" am tradus-o, urmînd traducătorilor lui Heidegger, prin „are ființă". Termenul *Werden*, care apare frecvent în pasaje extrem de dificile din capitolul patru, l-am tradus prin „schimbare" sau prin „actualizare", iar nu prin „deve-

nire", întrucît această echivalare are îndeosebi sens calitativ. În schimb, Brentano nu se referă prin acest termen doar la schimbarea calităţii, caz în care *Werden* poate fi interpretat fără dificultăţi ca devenire, ci şi la cea a cantităţii şi a locului. În acelaşi context, termenul *Aktualität*, folosit pentru a defini mişcarea ca act al putinţei, a fost tradus, de obicei, prin „act" şi, mai rar, anume în corelaţie cu termenul „stare de putinţă" sau cu cel de act împlinit, cu „stare de act". Am evitat calchierea lui, întrucît actualitatea putinţei — ca şi starea ei de act — nu înseamnă, totuşi, nimic altceva decît actul ei. Termenul *Inexistenz*, echivalent al elinului ἐνεῖναι şi al latinescului *inesse*, înseamnă la Brentano „existenţă în", iar nu „non-existenţă" ca în limba română. Din acest motiv l-am redat prin „inexistenţă", expresie care joacă un rol central în psihologia lui Brentano şi la care consider că nu se poate renunţa tocmai întrucît este prea strîns legată de specificul şi de contribuţia gîndirii sale la ceea ce avea să se întîmple ulterior în mişcarea fenomenologică. Vocabula *Terminus*, des folosită de Brentano în disertaţie, am tradus-o prin „termen", cu precizarea că aici nu este vorba de cuvînt sau noţiune în sens gramatical sau logic, ci de faptul că în mod tradiţional, şi Brentano recurge în mod permanent la tradiţie, atunci cînd se discută despre relaţia dintre două entităţi, entitatea în care se originează relaţia este numită fundament, iar cea spre care se orientează termen. Astfel putem spune, de pildă, că relaţia de cunoaştere are ca fundament subiectul cunoscător, iar ca termen un lucru, ea fiind întemeiată ca atare de subiect, iar nu de lucru, întrucît lucrului îi este indiferent dacă este cunoscut sau nu. Expresia πρός τι, tradusă, de obicei, prin „relativ", am redat-o prin „relaţie" sau prin „relativ" în funcţie de traducerea pe care i-a dat-o Brentano: „Relation" sau „Relatives".

În lucrarea lui Brentano citatele din Aristotel și comentatorii săi sînt în elină sau latină. Urmînd exemplul traducătorilor englez și francez, am redat trimiterile din text în traducere. Versiunile românești la care am recurs sînt următoarele: *Metafizica*, cărțile A-E în traducerea lui Gheorghe Vlăduțescu (Paideia, 1998), cărțile Z-N în cea a lui Ștefan Bezdechi (Editura Academiei, 1965), *Organonul* în versiunea lui Mircea Florian (Editura Științifică, 1957-63), *Etica Nicomahică* în cea a Stelei Petecel (Editura Științifică, 1988). Pentru citatele din *Despre suflet* am recurs la versiunea pregătită de Alexander Baumgarten pentru Editura IRI. De asemenea, prevenit de domnul Baumgarten asupra nevoii unei noi traduceri a *Fizicii*, am preferat ca domnia sa să traducă fragmentele din această operă la care Brentano face trimitere. Tot domnului Baumgarten îi datorez traducerea fragmentelor din operele aristotelice netraduse, traducerea tuturor scoliilor, a fragmentelor din Augustin, Iulius Pacius, Isidor din Sevilla, Pseudo-Augustin și Toma d'Aquino. De obicei, citatele din opera lui Aristotel utilizate nu în note, ci în text sînt traduse de Brentano însuși și au fost redate conform versiunii sale, iar nu conform traducerilor românești deja existente. În cazurile — foarte rare — în care în text figurează numai expresia elină am echivalat-o fie în acord cu conținutul disertației, fie prin recurs la versiunea oferită de traducerile deja existente. Acolo unde expresia apare pentru prima dată în text am indicat în paranteză versiunea românească. Cititorului interesat îi stă la dispoziție o imagine de ansamblu asupra sensurilor acestor expresii, inclusiv a accepțiunilor pe care le dobîndesc ele la Brentano, în glosarul elin-român alcătuit după aceleași principii la sfîrșitul cărții. Atît pentru alcătuirea glosarului, cît și pentru echivalarea expresiilor grecești port în exclusivitate răspunderea. Acolo unde textul este prea eliptic

pentru a fi clar am introdus între paranteze drepte expresiile pe care le-am considerat de cuviinţă pentru înţelegerea lui. Iniţialele F. B., I. T. sau A. B. arată că este vorba de o scurtă lămurire care îi aparţine fie lui Brentano, fie traducătorului, fie lui Alexander Baumgarten. Cifrele prezente în paranteze drepte pe marginea textului indică paginaţia originală a textului, păstrată şi în cazul în care Brentano trimite la pasaje din propria lucrare, iar prezenţa acestor paranteze în note marchează, de obicei, un adaos al lui Brentano. Prescurtările titlurilor operelor aristotelice şi ale celor din exegeza contemporană lui Brentano sînt cele folosite în disertaţie. Traducerea a fost realizată după ediţia apărută în 1984 la Editura Georg Olms din Hildesheim, ediţie care conţine acelaşi text ca şi cea din 1862. Pentru echivalarea pasajelor mai dificile din text am consultat în permanenţă traducerea realizată de Pascal David: *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote* (Vrin, 1992) şi, mai ales datorită preciziei şi clarităţii ei, traducerea engleză realizată de Rolf George: *On the several senses of being in Aristotle* (University of California Press, 1975).

TRADUCĂTORUL

Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς
(Ființa se enunță într-o multiplă accepțiune)
Aristot. *Met. Z* 1.

Această lucrare se dedică
cu respect profund și recunoștință mult-stimatului
meu profesor, cercetătorului care a adus servicii
considerabile la înțelegerea operei aristotelice,
Dr. Adolph Trendelenburg, profesor ordinar
de filozofie la Universitatea din Berlin.

CUVÎNT ÎNAINTE

Timid şi cu mînă ezitantă ofer publicului această mică scriere căreia cred, totuşi, că i se poate reproşa mai degrabă prea marea îndrăzneală decît caracterul şovăielnic. Căci acolo unde cercetarea în şi pentru sine este prea îndrăzneaţă, cel care o întreprinde, chiar dacă cu inima îndoită, trebuie să pară ca prea cutezător. Şi ce este mai temerar decît năzuinţa de a soluţiona dintr-o primă încercare, aşa cum este cazul, uneori, aici, dificultăţi considerate de oameni foarte instruiţi ca insolubile? Ceea ce mi-a dat totuşi curaj în încercarea mea au fost excelentele lucrări preliminare care mi-au stat la dispoziţie pentru partea cea mai dificilă a scrierii mele. De aceea, dacă se găseşte ceva demn de preţuit în ea, atunci faptul se datorează îndeosebi merituosului cercetător de care am avut bucuria să fi fost iniţiat în studiul operei lui Aristotel. Dacă, dimpotrivă, în lucrare vor fi aflate imperfecţiuni, greşeli sau omisiuni, rog cititorul să fie îngăduitor faţă de tinereţea şi lipsa mea de experienţă.

Autorul

INTRODUCERE

Conform potenţei, începutul este mai mare decît se do- [1]
vedeşte a fi după mărimea sa proprie. Ceea ce este ne-
însemnat la început devine adesea excesiv de mare în fi-
nal. Aşa se face că cel care se abate iniţial fie şi numai o
cîtime de la adevăr este condus permanent pe parcursul
cercetării la greşeli din ce în ce mai mari, ba chiar de o
mie de ori mai mari decît greşeala iniţială.

Aceste reflecţii pe care le întîlnim în prima carte din *De coelo* (5, 271 b 8)[1] pot explica grija cu care Aristotel se străduieşte în cărţile *Metafizicii* să stabilească semnificaţiile diferite ale fiinţei şi justifică atenţia pe care o acordăm în acest studiu explicaţiilor sale. Căci fiinţa, întrucît este ceea ce e cel mai general[2], este elementul prim (*das Erste*) pe care îl sesizăm prin spirit, iar ceea ce este mai [2]

---

[1] *De coelo* I, 5 271 b 8: „[...] O deviere măruntă de la adevăr devine, pentru cei care s-au îndepărtat, de mii de ori mai mare [ulterior]. De exemplu, dacă se spune că o anumită mărime este cea mai mică, introducînd această mărime [în calcul], ea ar putea modifica cele mai semnificative [date] ale ştiinţelor matematice. Motivul este acela că principiul este mai cuprinzător în posibilitate decît în mărimea [în act], pentru că ceea ce este mărunt la început devine atotcuprinzător în final."

[2] *Met. K* 2, 1060 b 4: „Fiinţa este predicatul tuturor lucrurilor." *Top.* IV 6, 127 a 28-29: „Dacă fiinţa este considerată ca gen, evident că ea va fi genul tuturor lucrurilor, deoarece ea este enunţată despre toate lucrurile." Cf. *Met. B*, 3, 998 b 20; *ibid.*, *I*, 2, 1053 b 20.

general este anterior permanent în ordinea cunoaşterii spirituale.[3]

Din acelaşi principiu rezultă importanţa obiectului nostru şi într-o altă privinţă. Căci filozofia primă trebuie să pornească tocmai de la stabilirea semnificaţiei numelui „fiinţă" dacă, aşa cum repetă şi afirmă în cel mai ferm mod Aristotel, obiectul ei este „fiinţa ca fiinţă". „Există o ştiinţă", afirmă el în *Met.* *Γ* 1, (1003 a 21), „care cercetează fiinţa ca fiinţă şi proprietăţile care-i revin ca atare. Aceasta este diferită de toate ştiinţele particulare."[4] Este vorba adică de ştiinţa generală, de aşa-numita filozofie primă, care are ca obiect propriu fiinţa ca fiinţă (*Met.* *E* 1, 1026 a 29[5]; *K* 4, 1061 b 19, 30-37; 1064 b 6). Filozoful prim (ὁ πρῶτος φιλόσοφος, *De an.* I 1, 403 b 16) sau filozoful pur şi simplu investighează fiinţa ca fiinţă, iar nu conform uneia dintre părţile sale (*Met.* *K* 3, 1060 b 31; *ibid.* 1061 b 4, 10). De aceea, dupăcum o afirmă chiar Aristotel (*Met.* *Z* 1, 1028 b 2), în cărţile *Metafizicii* este cercetată neîncetat *o singură* întrebare: Ce este fiinţa ?[6]

---

[3] *Met.* *Δ* 11, 1018 b 32-34: „Fiindcă în ordine logică universalul este anterior, pe cînd în cealaltă, individualul."

[4] *Met.* *Γ* 1, 1003 a 21-23. Cf. *ibid.*, 2, 1003 b 21.

[5] *Met.* E 1, 1026 a 29: „Dar dacă există o substanţă imobilă, ştiinţa despre aceasta este anterioară şi ea trebuie să fie filozofia primă, care urmează a fi universală pentru că este primă. Astfel că ei îi revine să speculeze asupra fiinţei întrucît este, totdeodată, în esenţă şi în atributele care-i aparţin, de asemenea, întrucît este."

[6] *Met.* *Z* 1, 1028 b 2: „Apoi, obiectul veşnic al tuturor cercetărilor trecute şi prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică « Ce este fiinţa? » [...]" — Totuşi există pasaje în care Aristotel pare să-i atribuie un alt obiect, determinînd-o, de pildă, în *Met.* *A* 1, 981 b 28 ca ştiinţă care tratează despre primele principii: „înţelepciunea, destinată, cum se admite îndeobşte, conceptualizării primelor cauze şi principii." Cf. *Met.* *K* 7, 1064 b 4 şi *loc. cit.* Înseşi numele pe care i le dă Aristotel în alte locuri: filozofie primă şi teologie (*Met.* *E* 1, 1026 a 26 şi *K* 7, 1064 b 3) par să trimită

Orice ştiinţă începe cu lămurirea obiectului ei, căci con- [3]
form acelui vechi paradox exploatat de sofişti, oricine [4]

---

la această idee, în timp ce, după cum se ştie, numele „metafizică" nu apare încă la Aristotel. Dar dacă anumiţi interpreţi antici şi din timpurile mai recente s-au lăsat înşelaţi de acest fapt (pentru cel interesat de o perspectivă istorică asupra diversităţii de opinii a aristotelicienilor, îndeosebi a celor medievali, v. Franc. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, pars prior, disp. I, sect. 2.), nu este totuşi greu ca aceste pasaje şi altele asemănătoare să fie puse în acord cu cele citate mai sus. Metafizica este o ştiinţă. Ce este însă cunoaşterea la Aristotel? „Sîntem de părere că avem cunoaştere absolută despre un lucru", afirmă el în *Anal. post.* I 2, 71 b 9, „nu în felul sofiştilor, adică una accidentală, ci cînd credem că cunoaştem cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui şi nu a altuia, şi apoi cînd am înţeles că este imposibil ca el să fie altfel decît este." Deci cunoaşterea nu include doar 1) o cunoaştere a obiectului, ci şi 2) o cunoaştere a principiilor obiectului. Ştiinţele vor uni, aşadar, cercetarea obiectului cu cea a principiilor sale şi, deosebindu-se în ambele privinţe unele de altele, vor putea fi definite şi delimitate reciproc. Cf. *Anal. post.* I 2. p. 71, b, 9. Astfel, cînd în *Met. A* 1 determină σοφία ca ştiinţă ce se ocupă cu cercetarea primelor principii, Aristotel îi indică diferenţa în privinţa principiilor obiectului, ceea ce, în acest context, se potriveşte foarte bine, întrucît, pornind de la deosebirea dintre empirie şi ştiinţă, tocmai a determinat-o pe aceasta din urmă drept cunoaştere întemeiată pe principii. *Met. A* 1, 981 a 28: „[...] aceştia [« cei cu experienţă », I.T.] iau seamă doar de ceea ce este, nu şi de pentru ce este. Aceia [cei care posedă τέχνη, I.T.] ştiu însă, totodată, şi pentru ce şi cauza" şi numai printr-o asemenea determinare a speciei devine posibilă situarea ei în cel mai adecvat mod sub determinaţia oferită de gen. Unind ambele definiţii am putea spune că filozofia primă este cunoaşterea fiinţei în general din primele sale principii. Într-adevăr, Aristotel uneşte pe această cale cele două definiţii acolo unde demonstrează cum însuşirile diferite care se atribuie în mod obişnuit înţeleptului sînt reunite de filozoful prim. *Met. A* 2, 982 a 21: „Ştiinţa extensivă aparţine, cu necesitate, mai cu seamă celui care posedă ştiinţa *universalului* [...] Dar mai proprie şi învăţării este aceea care, în primul rînd, teoretizează asupra *cauzelor*. Căci se învaţă *vorbindu-se despre cauzele fiecărui lucru*." La fel *Met. Γ* 1, 1003 a 26: „Dar pentru că sîntem în căutarea principiilor şi cauzelor supreme, se înţelege că ele trebuie să aparţină unei naturi anume, de sine stătătoare [...] De aceea trebuie sesizate *cauzele prime ale fiinţei întrucît este*." Şi *Met. E* 1, 1025

aspiră spre o anumită știință trebuie să știe ce anume dorește să cunoască. Unele dintre științele speciale, al căror obiect particular se pretează unei definiții, situează, din acest motiv, această explicație la începutul lor, presupunînd-o realizată de o știință superioară (ὑποτιθέμενοι *Met. K* 7, 1064 a 8 ὑπόθεσιν λαβοῦσαι; *ibid.*, *E* 1, 1025 b 11) așa cum geometria, de pildă, presupune noțiunea mărimii continue. Desigur, nu acesta este cazul științei universale, pentru că, pe de o parte, aceasta nu poate să preia definiția obiectului ei de la nici o altă știință[7]; mai degrabă, ca știința cel mai sus plasată în ierarhia științelor, ea nu este subordonată nici unei alteia, ci este situată ea însăși deasupra lor și le stabilește obiectul; pe de altă parte însă și precumpănitor, pentru că nimic nu admite mai puțin o definiție în sens propriu decît obiectul ei. Căci ființa în general nu este o specie la care s-ar putea distinge genul și diferența [specifică], ci, mai degrabă, după cum vom vedea, Aristotel nici măcar nu vrea să admită ca ea să fie numită un gen.[8] Aici trebuie încercată, așadar, o altă
[5] cale de dezvăluire (*Manifestation*), o cale aflată de Aristotel prin distingerea semnificațiilor diferite pe care, conform

---

b 3: „Cercetarea noastră este a principiilor și a cauzelor celor ce sînt [...] oricestiință [...] tratează despre cauze și principii [...] Acestea însă aplicate unui ceva anume, dintr-un gen anume al ființei sînt privitoare numai la el, și nu la ființa luată în absolut și întrucît este." Așadar nu doar metafizica, ci și orice știință studiază principiile obiectului ei. Din acest motiv, ca și în cazul celorlalte științe, nu însești principiile sînt obiectul ei, ci acela ale cărui principii ele sînt. Cf. și Brandis *Griechisch-Römische Philosophie* II, 2, 1, p. 451; Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 18, și alți autori care sînt unanimi în a susține că ființa ca ființă este obiectul metafizicii.

[7] Cf. *Met. E* 1, 1025 b 7 și *K* 7, 1064 a 4. — Metafizica tratează deci principiile generale supreme din care științele inferioare își derivă dovezile.

[8] V. *infra* cap. 5. § 3.

observaţiilor sale, le cuprinde numele „fiinţă", prin separarea semnificaţiilor proprii de cele improprii şi prin excluderea acestora din urmă din cîmpul investigaţiei metafizice.[9]

Astfel, lămurirea semnificaţiei multiple a fiinţei constituie locul de acces (*die Schwelle*) în metafizica aristotelică. Dar dacă din cele spuse rezultă deja importanţa pe care această explicaţie ar trebui să o aibă pentru Aristotel, cu atît mai evidentă devine ea dacă reflectăm la pericolul, deloc minor, al confuziei noţiunilor omonime. Căci aşa cum se spune în a doua carte din *Analitica secundă*[10], dificultatea de a recunoaşte omonimia creşte cu gradul abstractizării şi generalităţii noţiunilor; din acest motiv, în cazul fiinţei, predicat universal prin excelenţă, posibilitatea unei erori este în mod evident cea mai mare.

Totuşi, încă nu am stabilit că, după Aristotel, fiinţa este enunţată în mod omonim, iar nu sinonim (*Cat.* 1, 1 a 1. 6). Vom demonstra această teză recurgînd îndeosebi la mai multe locuri din *Metafizica* şi vom arăta simultan cum deosebirile multiple ale diferitelor semnificaţii ale fiinţei pot fi subordonate laolaltă unei distincţii prime a patru semnificaţii ale acestui nume, pentru a trece mai apoi la cercetarea separată a fiecăreia dintre ele.

---

[9] Cf. Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 167.

[10] *Anal. post.* II, 13, 97 b 29: „De asemenea, omonimia este mai greu de descoperit la general decît la particular."

CAPITOLUL I

Ființa este un ὁμώνυμον. Multitudinea semnificațiilor sale se subordonează distincției cvadruple dintre ὂν κατὰ συμβεβηκός, ὂν ὡς ἀληθές, ὄν al categoriilor și ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

„Ființa se enunță într-un mod diferit", τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, afirmă Aristotel la începutul celei de a patra cărți a *Metafizicii* sale[11], idee repetată de mai multe ori în cartea a șasea și a șaptea[12] și în alte locuri. El enumeră acolo un număr de noțiuni, fiecare dintre ele fiind numită ființă într-un alt mod. „Ceva", susține el în *Met.* *Γ* 2, 1003 b 6, „este numit ființă fiindcă este substanță, altceva fiindcă este proprietate a substanței, altceva fiindcă e o cale spre substanță sau fiindcă e corupere a substanței sau privație a formei substanțiale sau calitate a substanței sau fiindcă produce sau generează substanța sau ceva care e enunțat în raport cu ea sau fiindcă e negație a ceva de acest gen sau a substanței înseși. De aceea și spunem că neființa (*das Nichtseiende*) *este* o neființă."[13] Accepțiunile diferite care sînt enumerate aici pot fi reduse la un număr de patru 1) o ființă căreia nu-i revine nici un fel de existență în afara intelectului (στερήσεις, ἀποφάσεις: privații, negații); 2) ființa mișcării, a generării și coruperii (ὁδὸς εἰς οὐσίαν, φθορά: cale spre substanță, corupere) întrucît, deși ele există în afara minții, nu au nici un fel de existență completă (*fertig*), împlinită (cf. *Phys.* III 1,

---

[11] *Met.* *Γ* 2, 1003 a 33.

[12] *Met.* *E* 2, 1026 a 33: „ființa, în genere, se zice în mai multesensuri." *Met.* *Z*, 1, 1028 a 10: „ființa se ia în mai multe înțelesuri."

[13] *Met.* *Γ*2, 1003 b 6-10.

201 a 9); 3) o fiinţă care are o existenţă completă, dar neindependentă (πάθη οὐσίας, ποιότητες, ποιητικὰ, γεννητικὰ: proprietate a substanţei, calitate, cele ce produc sau generează substanţa); 4) fiinţa substanţelor (*das Sein der Substanzen*) (οὐσία). O altă enumerare a noţiunilor cărora le revine în mod diferit numele fiinţă oferă *Met. E* 2, 1026 a 33: „O accepţiune a fiinţei", se afirmă acolo[14], „este τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός (fiinţa prin accident), o alta τὸ ὂν ὡς ἀληθές (fiinţa ca adevăr), al cărei opus este τὸ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος (nefiinţa ca fals); în afara lor există încă o accepţiune care se divide în categorii şi, dincolo de toate acestea, este fiinţa δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (în putinţă şi în act)." Se observă că această împărţire are patru subdiviziuni, fără ca din această cauză să corespundă în întregime celei realizate în cartea a patra. Şi mai puţin concordă cu ea o altă clasificare a diferitelor semnificaţii ale fiinţei realizată la începutul cărţii a şaptea. Aici, o accepţiune a fiinţei este considerată ca τί ἐστι (esenţa) şi τόδε τι (individualul), o alta drept ποιόν (calitate), cea de a treia, căreia ar trebui să-i urmeze în acelaşi sens şi celelalte, drept ποσόν (cantitate).[15] Acestea sînt figurile categoriilor (*Figuren der Kategorien*) care, aşadar, sînt incluse toate în cea de-a treia diviziune a celei de-a doua clasificări. Această clasificare este deci supraordonată şi celei din cartea a şap-

[14] *Met. E*, 2, 1026 a 34: „unul este acela al fiinţei după accident, altul al fiinţei — ca adevăr faţă de nefiinţa ca fals, iar dincolo de acestea, modul de a fi al categoriilor, ca substanţă (esenţă), calitate, cantitate, loc, timp, şi alte asemenea feluri de a semnifica. Şi încă, pe lîngă acestea toate, fiinţa în putinţă şi fiinţa în act."

[15] *Met. Z* 1, 1028 a 10: „Fiinţa se ia în mai multe înţelesuri, cum am arătat mai înainte în cartea despre multiplele semnificaţii ale unor cuvinte, unde am tratat despre accepţiile acestui cuvînt. Într-adevăr, el înseamnă, pe de o parte, substanţa lucrului, iar pe de altă parte înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate şi fiecare din predicatele celorlalte categorii."

tea. De asemenea, ea este cea care în cartea περί τῶν ποσαχῶς (Despre multiplele semnificații) — cartea a cincea a *Metafizicii*, capitolul șapte, la care Aristotel trimite aici — e lămurită prin exemple și explicată mai îndeaproape.[16] Ea este prima și cea mai cuprinzătoare clasificare a ființei, căreia îi pot fi subordonate sau asociate drept clasificări mai puțin generale sau mai puțin complete cele realizate în *Met.* Γ2, ca și altele, de pildă cea din *Met.* Θ 10, 1051 a 34.[17] Căci dintre cele patru semnificații ale ființei (ὄν) la care am redus semnificațiile menționate în cartea a patra, prima corespunde, după cum vom demonstra imediat, celei de-a doua, cea de-a doua unei părți din cea de-a patra subdiviziune a împărțirii realizate în cartea a șasea, în timp ce cea de-a treia și a patra sînt reunite în cea de-a treia diviziune. La fel și pentru accepții unile ființei menționate în *Met.* Θ 10 și în alte locuri.

Astfel, această primă departajare a accepțiunilor ființei va servi împărțirii studiului nostru pe capitole. Mai întîi vom aborda τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός, apoi τὸ ὂν ὡς ἀληθές și τὸ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, în continuare τὸ ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ și, în final, ființa categoriilor. În *Metafizica*, ultimele două accepțiuni au fost tratate de Aristotel în ordine inversă. El trebuia să cerceteze mai întîi οὐσία și, în cadrul ei, forma și materia (*Met. H*) pentru a vorbi apoi de τὸ ὂν δυνάμει și ἐνεργείᾳ (*Met.* Θ). În raport cu scopurile studiului nostru, care nu își propune să devină o ontologie completă, ordinea aleasă de noi este mai potrivită și se va justifica prin ea însăși.

---

[16] *Met.* Δ 7, 1017 a 7.

[17] *Met.* Θ 10, 1051 a 34: „Ființa și neființa se spun mai întîi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre putința și actul acestor categorii sau despre contrariile lor; și, în fine, în sensul de adevărat și fals, care e sensul lor de căpetenie etc."

CAPITOLUL II

Τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός (*ens per accidens*)

Limba latină a încercat să redea pe τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός prin *ens per accidens*. În limba germană, care, de altminteri, se dovedeşte extrem de capabilă în echivalarea expresiilor străine, s-ar putea găsi cu greu o formulă care să corespundă acesteia cu adevărat. Schwegler, în tradu-
[9] cerea sa a *Metafizicii* aristotelice, redă pe κατὰ συμβεβηκός prin „prin raport cu" (*beziehungsweise*)[1], soluţie urmată de Brandis şi de alţii.[2] Desigur, τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός are fiinţă prin faptul că o fiinţare se află într-un raport cu el, dar, totuşi, această traducere clarifică foarte puţin conceptul aristotelic. Numărul şase este mare „prin raport cu", căci este dublul lui trei şi totuşi nimeni nu va susţine că el este mare κατὰ συμβεβηκός. Simplu spus (ἁπλῶς) şi considerat în linii mari, omul se află mai sus decît restul fiinţelor vii, deşi, prin raport cu el, alte specii de animale se plasează mai sus, unele ca durată a vieţii, altele ca forţă, ca viteză sau ca acuitate senzorială, altele datorită aripilor care lui îi lipsesc sau datorită vreunui alt avantaj propriu lor. Totuşi, această superioritate a lor provine din esenţa lor şi nu este nicidecum κατὰ συμβεβηκός, *per accidens*, deşi este numai *secundum quid* (relativ la ceva). Cele două

---

[1] A. Schwegler, *Metaphysik des Aristoteles*, II, p. 80.

[2] Brandis, *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 474 *sqq.* foloseşte pentru ὂν κατὰ συμβεβηκός „ceea ce este în raport cu" (*Beziehungsweises*).

nu trebuie însă identificate. De aceea eu aş alege mai degrabă expresia utilizată tot de Schwegler „fiinţă accidentală, accidentalul" (*das zufällige Sein, das Zufällige*)[3] care apoi ar trebui concepută într-un sens mai strict, determinat în mod special. Căci în opoziţie cu τὸ ὂν καθ' αὑτό (fiinţa în sine) care este printr-o esenţă (*Wesenheit*) proprie lui, τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός este prin fiinţa aceluia care coincide în mod accidental cu el; în timp ce ὂν καθ' αὑτό este ca atare (ᾗ αὐτό, *Anal. post.* I 4, 73 b 28), τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός nu este printr-o fiinţă proprie lui ca atare, ci printr-un altul căruia îi revine în mod accidental.[4] Toate acestea o să devină de îndată mai clare. În lipsa unei expresii germane adecvate, să ne fie permis să utilizăm însăşi sintagma greacă.

Deoarece, după cum afirmă Aristotel în cea de a un- [10]
sprezecea carte a *Metafizicii*, nici un ὂν κατὰ συμβεβηκός nu este anterior în raport cu cele ce sînt în sine[5], τὸ ὂν καθ' αὑτό fiind anterior şi în ordinea cunoaşterii[6], este necesar mai întîi să aruncăm o privire fugitivă asupra a ceea ce aparţine domeniului său. În raport cu lucrurile, unele sînt substanţe şi au o existenţă autonomă, pentru sine[7], ca, de pildă, un copac, un om etc.; altele, cărora le lipseşte această existenţă, există numai în şi cu substanţa şi se numesc [de aceea] accidente[8], ca, de pildă, albul care există în corp; mai exact, nu există doar un accident într-o

---

[3] Schwegler, *op. cit.*, p. 104 *sqq.*

[4] *Met.* Δ 30, 1025 a 28: „Accidentul deci se naşte sau este nu prin sine, ci prin altul."

[5] *Met. K* 8, 1065 b 2: „nici o fiinţă prin accident nu este anterioară unui lucru ce există prin sine".

[6] Ideea poate fi dedusă din *Met.* Δ 11, 1018 b 34: „În aceeaşi ordine logică apoi, accidentul este anterior întregului, de exemplu muzician faţă de om muzician. Doar conceptul nu poate fi ca întreg fără o parte."

[7] *Cat.* 5, 3 a 7.

[8] *Anal. post.* I 22, 83 a 25.

substanță, ci multe și de diferite feluri. Într-adevăr, toate acestea pot fi predicate de fapt atît despre substanță, cît și între ele, unul despre altul, ca atunci cînd spunem: corpul este alb, albul este frumos etc., căci în lucruri ele sînt *unu* după subiect, chiar dacă nu conform esenței, și, întrucît ființa și unul sînt identice[9], rezultă că unul este celălalt; totuși, nu într-unul și același mod, ci uneori καθ' αὑτό, alteori însă κατὰ συμβεβηκός și acesta este termenul aristotelic τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός pe care trebuie să-l abordăm acum.

Acolo unde un lucru este unit cu altul, legătura lor
[11] este sau una necesară, universală, sau una care nu se realizează decît în cazuri izolate sau este o legătură pur întîmplătoare.[10] Conform exemplelor date de Aristotel, proprietatea de a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte[11] revine triunghiului în primul mod; căci această proprietate este necesară și intrinsecă oricărui triunghi. La fel revine omului faptul că poate să rîdă, căci aceasta este propriu naturii sale, întrucît el, ca om, are facultatea de a rîde, iar în cazuri speciale nu o are, fie că e vorba de o crampă, de o mutilare sau de cine știe ce altă

---

[9] *Met.* Γ 2, 1003 b 22: „Mai departe, ființa și unul sînt în identitate și de aceeași natură, presupunîndu-se reciproc, precum principiul și cauza, dar nesemnificate de același termen. [...] La urma urmelor, e totuna a spune « un om », « om ființînd » și « om » și, dublînd cuvintele, zicînd « el este un om » în loc de « om ființînd » nu se schimbă nimic. [...] De asemenea, tot cam cîte specii ale unului, tot atîtea sînt și ale ființei." Cf. *Met.* *Z* 4, 1030 b 10; *K* 3, 1061 a 17.

[10] *Met.* Δ 30, 1025 a 14: „Accident se zice despre ceea ce aparține unui lucru și poate fi afirmat după adevăr, dar nu este nici necesar, nici constant [...] Prin accident însă se mai vorbește și altfel, anume ca fiind acel ceva ce aparține unui existent luat în sine, dar nu și esenței, ca suma unghiurilor unui triunghi egală cu două unghiuri drepte. Asemenea accidente pot fi eterne, însă celelalte nu sînt astfel."

[11] *Ibid.*

cauză a acestei iregularităţi. Aici este deci o uniune intimă (*inniges Zusammengehören*), asemănătoare aceleia prezente în definiţie între gen şi diferenţa specifică, numai că *unul* nu este în esenţa celuilalt (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα); dar nu rare sînt cazurile în care el ocupă în definiţie locul diferenţei necunoscute[12], dovedindu-se de un real folos în căutarea acesteia.[13] Propriul (ἴδιον) din *Topica* este unit într-un anumit mod cu o specie (*Wesen*); totuşi lucrurile nu se opresc aici, căci datorită faptului că propriul ca atare revine doar unui lucru şi este convertibil cu el în predicaţie[14], propriul genului nu este propriul speciei etc., în timp ce îi este totuşi inerent (*inwohnt*) acesteia καθ' αὑτό, în sensul în care am folosit aici această ultimă expresie.

Dar tocmai acele excepţii menţionate de noi mai devreme referitoare la faptul că ceva nu revine la altceva în mod permanent, ci doar în cele mai multe cazuri, dovedesc că mai există încă un alt mod de legătură (*Vereinigung*) în lucruri.[15] De cele mai multe ori, dar nu per- [12]
manent, trifoiul este trifoliat, căci uneori, în cazuri izolate, are un alt număr de frunze, iar atunci legătura este una întîmplătoare: trifoiul este cvadrifoliat κατὰ συμβεβηκός, iar nu καθ' αὑτό. În mod asemănător, pentru corpul greu o mişcare în sus este o mişcare accidentală care-i revine

[12] Cf. *infra* capitolul 5, § 9, ultima observaţie.

[13] Cf. *Anal. post.* II 13, 96 b 19.

[14] *Top.* I 5, 102 a 18.

[15] *Met. E* 2, 1027 a 8: „În urmare, pentru că nu toate lucrurile sînt şi devin în mod necesar şi au eternitate, ci mai multe sînt doar mai frecvente, înseamnă că există cu necesitate şi fiinţarea prin accident." La fel mai sus 1026 b 27: „Acum, dinspre lucruri care, unele sînt mereu în acelaşi mod de a fi şi au necesitate, dar aceasta nu prin constrîngere, ci în sensul că ele se definesc ca neputînd fi altfel, pe cînd altele nu sînt nici din necesitate, nu sînt nici perene, ci doar frecvente, ceea ce înseamnă principiul şi cauza faptului de a fi ca accident."

κατὰ συμβεβηκός. Aşadar, a fi mişcat în sus revine corpului greu κατὰ συμβεβηκός. Cineva vrea să navigheze spre Atena, iar furtuna îl abate din drum şi îl duce la Egina. Voinţa de a merge la Atena şi sosirea la Egina sînt accidentale una în raport cu alta. La fel, gramaticianul este muzician în mod accidental, întrucît el ar putea fi la fel de bine gramatician fără a avea ureche muzicală, aşa cum se întîmplă în cele mai multe cazuri. Între cele două nu există nici un fel de coapartenenţă interioară, esenţială, o proprietate nu este urmarea celeilalte şi nici nu îi revine dintr-o cauză pe care ar avea-o în comun cu ea, ci o are κατὰ συμβεβηκός. În cea de a unsprezecea carte a *Metafizicii*, συμβεβηκός este determinat de Aristotel după cum urmează: „Accidental este deci acela care, ce-i drept, se întîmplă, dar nu în mod necesar şi constant şi nici de cele mai multe ori." La fel, în capitolul al doilea al cărţii a şasea: „Numim accidental ceea ce nu este nici permanent, nici de cele mai multe ori"[16]; el adaugă apoi numeroase exemple clarificatoare. De asemenea, în cartea a cin-
[13] cea, capitolul 30: „Se numeşte accidental ceea ce revine unui lucru şi îi e atribuit în adevăr lui, dar totuşi nici cu necesitate, nici de cele mai multe ori."[17]

---

[16] *Met. K* 8, 1065 a 1-3; *Met. E* 2, 1026 b 31: „Fiindcă despre acel ceva care nu este nici permanent, nici chiar cel mai adesea spunem că este accident. Luînd un exemplu, dacă într-un timp canicular se iscă o furtună şi se răceşte, zicem că acestea sînt prin accident, nu însă şi atunci cînd este cald şi uscăciune, pentru că aşa ceva este mereu sau cel mai adesea, ceea ce în cazul celălalt nu se întîmplă. Sau, omul dacă e alb, este ca accident (nefiind astfel nici mereu, nici cel mai adesea), pe cînd faptul de a fi o vieţuitoare nu mai este după accident. Dacă un constructor de case a redat sănătatea cuiva este tot accident, de vreme ce, prin natura sa, medicul şi nu acela vindecă, constructorul fiind numai accidental şi medic etc."

[17] V. *supra* p. 11. n. 10.

Pe baza celor spuse, poate fi soluţionată întrebarea referitoare la ce este ὂν κατὰ συμβεβηκός. Faptul că un trifoi este cvadrifoliat are loc, după cum am spus, κατὰ συμβεβηκός. Este însă oare existenţa trifoiului cu patru foi un ὂν κατὰ συμβεβηκός? Nu! Trifoiul cvadrifoliat ca atare are fiinţa sa proprie, fără de care nu ar putea fi ceea ce este, dar trifoiul, în măsura în care îi revine fiinţa a ceea ce e cvadrifoliat, este un ὂν κατὰ συμβεβηκός. Muzicianul, ca atare, este prin fiinţa proprie lui, el este un ὂν καθ' αὑτό, dar dacă gramaticianul are fiinţă prin această fiinţă a muzicianului, atunci, în această măsură, el e numai un ὂν κατὰ συμβεβηκός. Fiinţa celui care apasă (*das Drückende*) ca atare este apăsarea, iar apăsarea este prin faptul că ceva apasă. Fiinţa viului ca atare este viaţa; viul este ceea ce este prin faptul că trăieşte. Aşadar, dacă animalul exercită o presiune asupra unui corp pe care e aşezat vertical sau orizontal, atunci este adevărat nu doar că cel care apasă apasă şi că animalul trăieşte, ci şi că animalul apasă şi, în această măsură, este, şi că cel care apasă trăieşte şi că, în această măsură, este. Cel care apasă nu trăieşte prin fiinţa proprie lui ca lucru care apasă; iar cînd, din acest motiv, spunem „cel care apasă este", atunci prin aceasta nu avem în vedere acea fiinţă pe care el o are datorită vieţii, ci pe cea care-i revine datorită apăsării; sau, dacă vom avea în vedere vreodată pe prima dintre ele, atunci tocmai ne vom fi referit la lucrul care apasă ca la o fiinţă *per accidens*, ca la un ὂν κατὰ συμβεβηκός.

Exemplele pe care le dă Aristotel în cartea a cincea a *Metafizicii*, capitolul şapte, scot în evidenţă în mod deosebit acest sens al lui τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός: „Se spune despre ceva că este κατὰ συμβεβηκός", se afirmă acolo, „ca atunci cînd spunem, de pildă, că cel drept este muzician şi că omul este muzician şi muzicianul om, afirmîndu-se într-un sens asemănător că muzicianul clădeşte case fiind-

că constructorul e în mod accidental muzician sau mu-
[14] zicianul este constructor. Deci faptul că acesta e acela înseamnă că acela îi revine acestuia în mod accidental, chiar ca în cazul lucrurilor discutate."[18] Un exemplu dat de Aristotel serveşte foarte bine pentru a ilustra modul de existenţă cu totul impropriu care-i e specific accidentului. Aristotel susţine că negaţiile, non-albul, de pildă, ar exista κατὰ συμβεβηκός, întrucît există cel în care se află ele în mod accidental.[19] Desigur negaţiei ca atare nu-i revine nici o existenţă reală, proprie, dar, totuşi, dacă în cazul în care un om este negru eu pot afirma că negrul trăieşte şi există ca om, atunci pot susţine cu aceeaşi îndreptăţire că non-albul există, dar nu ca non-alb, ci ca om.

Cu acestea concordă şi cele spuse în cartea a şasea, anume că τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός gravitează în jurul celuilalt gen al fiinţei: [categoriile], astfel încît prin el, ca şi prin fiinţa copulei, este pusă în evidenţă la fel de puţin o natură proprie a fiinţei existente în afara minţii.[20] De asemenea, se înţeleg acum de la sine cele pe care le-am afirmat mai sus privitor la faptul că nici o fiinţă κατὰ συμβεβηκός nu este anterioară faţă de fiinţa în sine. Se înţelege apoi de ce lui ὂν κατὰ συμβεβηκός i se contestă o cauză proprie ca în *Met. E* 2: „Pentru alte fiinţări există anumite putinţe generatoare, însă pentru aceasta nu există nici o artă şi nici o putinţă determinată; căci ceea ce este
[15] sau devine κατὰ συμβεβηκός poate avea numai o cauză κατὰ συμβεβηκός."[21] În acelaşi capitol, Aristotel nota pu-

---

[18] *Met. Δ* 7, 1017 a 8-13.

[19] *Ibid.*, 1017 a 18: „Şi despre « non-alb » se zice la fel, anume că este întrucît acel ceva căruia îi revine ca accident este." Despre interpunctuaţie v. Schwegler, *op. cit.*, III, 212.

[20] *Met. E* 4, 1028 a 1: „şi una şi cealaltă presupunînd alt gen al fiinţei şi nemaivestind existenţa unei naturi de sine a fiinţei."

[21] *Ibid.*, 1027 a 5-7. Cf. *ibid.*, b 34 şi pasajele corespunzătoare din *K* 8.

ţin mai sus: „că pe cînd ceea ce fiinţează într-un alt mod se naşte şi piere, τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός nu are parte de aşa ceva."[22] Evident, arhitectul muzician nu are parte de o generare (*Entstehung*) de felul celei de care are parte de pildă omul capabil să rîdă. Arhitectul devine conform unei generări, iar muzicianul conform alteia, dar nici o generare nu urmăreşte ca *arhitectul* să fie muzician. Se observă însă ce material copios se oferă aici sofisticii pentru jocurile ei amăgitoare, aşa cum observă chiar Aristotel: „concluziile sofiştilor se mişcă cu precădere în jurul lui ὂν κατὰ συμβεβηκός."[23] De pildă, tocmai lipsa unei generări specifice devine cauza unui sofism.[24] Un alt paralogism de acelaşi fel schiţat de Aristotel[25] este următorul: cine este gramatician este altceva decît muzician; însă un muzician este gramatician, deci un muzician este altceva decît este. Soluţia rezultă din faptul că muzicianul καθ' αὑτό este altceva decît gramaticianul, fiind gramatician numai κατὰ συμβεβηκός. [După cum se ştie,] Platon atribuia sofisticii ca obiect nefiinţa.[26] Aristotel aprobă această idee tocmai întrucît concluziile înşelătoare ale sofiştilor gravitează în principal în jurul lui ὂν κατὰ συμβεβηκός. Acesta, susţine el, este aproape de nefiinţă[27], şi [16]

[22] *E* 2, 1026 b 22-24.

[23] *Ibid.*, 1026 b 15-16. Cf. *K* 8, 1064 b 28. *Fallacia per accidens* este cea mai eficace; cf. cartea întîi din *Soph. El.*

[24] *E* 2, 1026 b 18: „şi dacă tot ceea ce este, dar nu dintotdeauna, a devenit astfel încît, dacă cineva din muzician a trecut în gramatician, înseamnă că şi gramaticianul a devenit muzician"; cf. *Top.* I 11, 104 b 25 şi remarcile lui Zell asupra acestui pasaj în traducerea sa a *Organonului.*

[25] *Ibid.*, b. 16: „întrebîndu-se dacă între « muzician » şi « gramatician » este identitate sau deosebire şi dacă sînt unul « Koriscos muzicianul » şi « Koriscos »".

[26] *Ibid.*, b, 14 şi *K* 8, 1064 b 29. Cf. *Sofistul* lui Platon 235, a. 240, c.

[27] *Met. E* 2, 1026 b 21: „Rezultă clar că accidentul este apropiat de nefiinţă."

este oarecum numai conform numelui.[28] De asemenea, după cele spuse mai sus, este clar că datorită identităţii dintre ὄν şi ἕν (unu) (v. *supra*) orice lucru, în măsura în care este o fiinţă, este şi ca unu, însă în cazul a două lucruri dintre care unul este celălalt κατὰ συμβεβηκός lipseşte unitatea propriu-zisă. Cuvintele: „acest lucru este oarecum numai după nume" pot fi explicate în modul următor. Am văzut că în timp ce pentru ὂν καθ' αὑτό ceva este prin fiinţa proprie lui, pentru ὂν κατὰ συμβεβηκός ceva este prin fiinţa altui lucru cu care el este unit în mod accidental. Muzicianul era gramatician nu prin fiinţa muzicianului, ci a gramaticianului; la fel, acesta din urmă era muzician prin faptul de a fi muzician care nu este o fiinţă proprie lui. Cu toate acestea, „muzician" este predicat în mod adevărat despre gramatician şi, drept urmare, ambii iau parte la unul şi acelaşi nume al muzicianului, nu însă la *una* şi aceeaşi fiinţă şi esenţă. Este o predicaţie κατὰ τοὔνομα (după nume), nu însă una κατὰ τὸν λόγον (după concept)[29], chiar dacă am vrea să extindem sfera acestei ultime predicaţii dincolo de acele graniţe strîmte care îi sînt fixate în cartea despre categorii şi am lăsa-o, în consecinţă, să cuprindă tot ce aparţine substanţei (*Wesen*). Căci, în opoziţie cu ceea ce am spus mai sus despre ceea ce revine καθ' αὑτό[30], aici e imposibil să dobîndim din pre-

---

[28] *Ibid.*, b 13: „Pentru că accidentul nu este, totuşi, decît un nume."

[29] Cf. *Cat.* 5, 2 a 27: „Pe de altă parte, cu privire la ceea ce este într-un subiect, de cele mai multe ori, nici numele, nici noţiunea lor nu sînt enunţate despre un subiect. Totuşi, uneori noţiunea este imposibil să fie enunţată, dar nimic nu împiedică numele de a fi enunţat despre subiect. De exemplu, alb fiind într-un corp, ca subiectul lui, este enunţat despre subiectul în care se află (căci un corp se cheamă alb); dar noţiunea de alb nu este niciodată enunţată despre corp." Totuşi aici simplul κατὰ τοὔνομα κατηγορεῖσθαι (predicarea după nume) este mai extins decît sfera de aplicare a lui ὂν κατὰ συμβεβηκός.

[30] V. *supra* p. 11.

dicat o cunoaştere a naturii subiectului, din existenţa unuia o sesizare a esenţei celui despre care se spune că are fiinţă [numai prin fiinţa altuia]. Chiar şi opuşii extremi ai primului nu-l afectează şi nu-l diferenţiază în nici un fel pe acesta din urmă.[31] După cum am văzut în exemplul citat mai sus, chiar şi unei negaţii, lipsită, de fapt, de orice esenţă şi de orice existenţă reală, i s-a putut atribui fiinţa unei substanţe precum cea a omului, de pildă, şi, drept urmare, Aristotel este cu totul îndreptăţit să afirme în *Anal. post.* II 8 că despre ceea ce am şti că este κατὰ συμβεβηκός nu am şti cu adevărat că este.[32] Aşadar ceea ce este κατὰ συμβεβηκός ceva înseamnă acelaşi lucru cu a fi doar conform numelui.[33] De aceea nici o ştiinţă nu studiază ὂν κατὰ [17]

---

[31] *Met. I* 9, 1058 b 3: „De aceea nici culoarea albă a omului, precum nici culoarea sa neagră, nu alcătuiesc diferenţe specifice; între omul alb şi cel negru nu e diferenţă specifică, chiar dacă fiecare din aceste categorii ar fi denumite cu un nume deosebit."

[32] *Anal. post.* II 8, 93 a 24: „Ceea ce cunoaştem accidental, în ce priveşte existenţa sa, cu necesitate nu va fi cunoscut întru nimic în ce priveşte esenţa sa, deoarece nici măcar nu ştim dacă el există sau nu în realitate. A căuta o esenţă, fără a şti că există, înseamnă a nu căuta nimic."

[33] S-ar putea încerca şi o altă explicaţie a expresiei ὀνόματι μόνον ἔστιν (este doar nume) punînd-o în legătură cu expresia tocmai citată din *Met. I* (nota 31), οὐδ' ἂν ὄνομα ἓν τεθῇ („dacă fiecare dintre aceste categorii ar fi denumite cu un nume deosebit" [trad. Bezdechi]). În acest sens este arătat în *Met. Z* 4 (1029 b 25 *sqq.*) cum două lucruri dintre care unul revine altuia κατὰ συμβεβηκός sînt denumite adesea cu *acelaşi* nume (ἔστω δὴ ὄνομα αὐτῷ ἱμάτιον) ca, de pildă, atunci cînd calul maroniu este numit murg. S-ar putea crede atunci că definiţia murgului este „cal maro" şi, întrucît definiţia este expresia esenţei, ar rezulta că murgul şi calul maro sînt o esenţă (*Wesen*). Asta ar fi însă o eroare căci cu acea simplă lămurire a unui nume nu este dată o definiţie reală. Numele unitar nu constituie unitatea lucrului. Aceasta este deci ὀνόματι μόνον (doar nume). Dar, mai întîi, un asemenea număr unitar există în foarte puţine cazuri şi, drept urmare, nu ar mai exista nici un ὂν κατὰ συμβεβηκός ceea ce, evident, nu poate fi părerea lui Aristotel. Apoi „Murgul este un cal maro" nu este un ὂν κατὰ συμβεβηκός. Aici „este" nu e sinonim cu συμβέβηκε („revine în mod accidental"), ci cu σημαίνει (semnifică).

συμβεβηκός, întrucît ceea ce revine obiectului ei κατὰ
[18] συμβεβηκός nu poate contribui absolut deloc la cunoaşterea naturii sale, iar despre ceea ce se petrece accidental din cînd în cînd nu este posibilă o ştiinţă, întrucît aceasta este orientată numai spre general, deci spre ceea ce se petrece permanent sau, cel puţin, de cele mai multe ori.[34]

Însă, prin cele tocmai spuse, nu am determinat oare, împreună cu Aristotel, tocmai caracteristicile lui ὂν κατὰ συμβεβηκός şi, astfel, nu am supus-o totuşi deja unei abordări ştiinţifice? Fireşte, însă aici se impune o distincţie. Conceptul lui ὂν κατὰ συμβεβηκός nu face parte din ceea ce este ὂν κατὰ συμβεβηκός, după cum conceptul de individ nu este el însuşi individ. Aşa cum din faptul că nu e cu putinţă o ştiinţă a individualului[35] nu rezultă că nu pot fi lămurite ştiinţific conceptul de individ, relaţia sa cu specia etc., căci individul în general poate fi descompus în substanţa individuală şi în accidentul individual[36], tot aşa imposibilitatea unei tratări ştiinţifice a lucrurilor care sînt κατὰ συμβεβηκός nu anulează posibilitatea de a aborda ştiinţific fiinţa prin accident ca atare (κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι). Aşa că nu trebuie să ne mire că în capitolul şapte al cărţii a cincea sînt distinse modurile diferite ale lui ὂν κατὰ συμβεβηκός: „Cînd spunem", se afirmă acolo, „că omul este muzician şi că muzicianul este om sau că cel care e alb e muzician sau că acesta este alb, atunci, în ul-

---

[34] *Met. E* 2, 1026 b 3: „trebuie convenit mai întîi că, după accident, ea nu face obiectul nici unei teoretizări etc." ... b 12: „Ceea ce e de tot convenabil. Pentru că accidentul nu este, totuşi, decît un nume." *Ibid.*, 1027 a 19: „este deja limpede că nu există o ştiinţă a accidentului. Pentru că orice ştiinţă este sau privitoare la cele eterne, ori la cele care sînt mai adesea etc."

[35] *Anal. post.* I 18, 81 b 6: „Căci numai senzaţia prinde lucrurile particulare; acestea nu pot fi obiecte de cunoaştere ştiinţifică."

[36] *Cat.* 2, 1 b 6.

timele două cazuri, noi afirmăm aceasta întrucît ambele revin întîmplător unuia şi aceluiaşi, în primul caz, dimpotrivă, întrucît faptul de a fi muzician se găseşte în mod accidental în această fiinţare; însă despre muzician spu- [19]
nem că este om întrucît acestuia îi revine în mod accidental să fie muzician."[37] Aici sînt indicate, aşadar, trei moduri: anume sau este 1) un subiect (*ein Suppositum*) κατὰ συμβεβηκός în măsura în care îi revine în mod întîmplător un accident; sau este 2) un ὂν κατὰ συμβεβηκός ceea ce se află în mod accidental într-un subiect în măsura în care revine acestuia; sau, în fine, 3) acolo unde mai multe revin κατὰ συμβεβηκός aceluiaşi subiect, unul dintre ele este un ὂν κατὰ συμβεβηκός prin fiinţa altuia, aşa cum cel alb este muzician şi invers.

Distincţia dintre cele trei moduri ale lui ὂν κατὰ συμβεβηκός este în afara oricărui dubiu. Cu toate acestea, ar putea fi pus totuşi la îndoială numărul complet al membrilor ei; căci, într-un caz, muzicianul pare să fie predicat nu doar despre om, ci şi despre omul muzician, iar asta, se pare, cu necesitate, dar totuşi fără unitate interioară.[38] Aşadar, aici pare să existe un alt mod al lui ὂν κατὰ συμβεβηκός datorită căruia numărul modurilor ar trebui sporit cu încă unul. În plus, am văzut că uneori şi despre negaţii se spune că există κατὰ συμβεβηκός, ridicîndu-se astfel întrebarea dacă ele formează un mod distinct al lui ὂν κατὰ συμβεβηκός sau dacă pot fi reduse la unul dintre cele trei deja menţionate.

Pentru a începe cu răspunsul la ultima chestiune, trebuie spus că ea este soluţionată de Aristotel chiar în rîndurile imediat următoare celor citate, considerînd că ase-

---

[37] *Met.* Δ 7, 1017 a 13-18.

[38] Cf. *Met.* Δ 6 princ. şi *ibid.*, 9 princ. cu privire la cele ce sînt spuse despre ἓν κατὰ συμβεβηκός şi despre τὸ αὐτὸ κατὰ συμβεβηκός (acelaşi prin accident).

menea negații care sînt κατὰ συμβεβηκός pot fi reduse la cea de-a doua modalitate a lui ὂν κατὰ συμβεβηκός.[39] Tot ceea ce nu este, nu este alb; de aceea cînd vreun non-alb există și trăiește și este om, este accidental pentru el că,
[20] în aceste condiții, revine unui subiect (*Suppositum*), iar el va exista κατὰ συμβεβηκός întrucît există subiectul, la fel cum cel alb este om etc. Desigur, Aristotel nu va exclude cu totul o reducere la cel de-al treilea mod [al ființei prin accident]; ea are loc pretutindeni unde se atribuie unei negații un accident, ca atunci cînd se spune: „Non-albul este verde sau roșu, este înalt, instruit" sau orice altceva ar putea fi el. [Este însă clar că] numai conform primului mod nu se poate vorbi de un ὂν κατὰ συμβεβηκός în raport cu negațiile, întrucît negarea substanței neagă orice ființă accidentală[40] și, drept urmare, un nimic conform substanței nu poate avea ființă κατὰ συμβεβηκός. Dacă însă predicăm despre trifoi că e non-trifoliat, atunci nu o să avem de a face aici cu un μὴ ὂν καθ' αὑτό care este un ὂν κατὰ συμβεβηκός, ci cu un ὂν καθ' αὑτό care este un μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός și care apoi, firește, poate fi redus la primul mod; căci trifoiului nu-i revine în mod accidental să fie trifoliat. Dacă s-ar dori accentuarea deosebirii dintre „a nu fi un trifoliat" și „a fi un non-trifoliat"[41], atunci s-ar putea răspunde că predicația unui asemenea ὄνομα ἀόριστον (nume nedeterminat) nu atribuie nici un ὂν κατὰ συμβεβηκός real, ci un

---

[39] *Met.* Δ 7, 1017 a 18: „Și despre « non-alb » se zice la fel, anume că este întrucît acel ceva căruia îi revine ca accident este."

[40] *Cat.* 5, 2 b 5: „Dacă substanțele prime n-ar exista, ar fi imposibil pentru orice alt lucru să existe." Cf. *infra* cap. 5, § 6.

[41] Într-un pasaj din *An post.* Aristotel clarifică această deosebire în modul următor: după cum se deosebește un „eu nu cunosc un alb" de „eu cunosc un non-alb", la fel, strict vorbind, se disting „eu nu sînt un alb" și „eu sînt un non-alb".

ὂν ὡς ἀληθὲς κατὰ συμβεβηκός, o ființă ca adevăr prin accident[42], la care ne vom referi în următorul capitol.

În ce priveşte prima obiecţie, trebuie răspuns că atunci cînd omul muzician este numit muzician, aceasta nu constituie deloc un nou mod al lui ὂν κατὰ συμβεβηκός. Altfel spus, afirmaţia că omul muzician e muzician este numai aparent *o* afirmaţie; de fapt, ea constă din două afirmaţii, care rămîn două, chiar dacă omului muzician i se atribuie un singur nume. *O* afirmaţie este că muzicianul e muzician şi aceasta e o tautologie, iar muzicianul ca muzician este un ὂν καθ' αὑτό, motiv pentru care în această afirmaţie se originează atît generalitatea cît şi necesitatea întregii propoziţii. Cea de a doua este că omul e muzician, caz în care avem evident un ὂν κατὰ συμβεβηκός conform primului dintre modurile citate mai înainte. Lectura capitolului 11 din *De interpretatione* poate să convingă că soluţia noastră, clară şi evidentă prin sine, corespunde opiniei lui Aristotel.[43] [21]

Aşadar, în final rămîn cele trei moduri citate mai sus ale lui ὂν κατὰ συμβεβηκός, adică ale acelei ființări despre care spunem că este datorită unei ființări străine, unite în mod accidental cu ea, anume 1) aceea care este o ființare în măsura în care îi este inerent în mod accidental un existent; 2) aceea care este o ființare în măsura în care

---

[42] Cf. *De interpr.* 13, 23 b 15.

[43] *De interpr.* 11, 20 b 13: „Nu este o simplă afirmaţie sau o simplă negaţie, cînd afirmăm sau negăm un lucru despre mai multe subiecte, ori mai multe lucruri despre acelaşi subiect, dacă ceea ce este exprimat prin mai multe cuvinte nu este în realitate un singur lucru. Eu nu aplic cuvîntul « unul » la acele lucruri care, deşi au un singur nume, nu se combină real într-o unitate. Astfel, omul poate fi animal, biped, domesticit, însă acestea trei se combină şi dau o unitate, în timp ce « alb », « om » şi « umblător » nu se combină într-un singur lucru. *Şi de aceea, nici dacă acestea trei formează subiectul unei afirmaţii, nici dacă formează predicatul ei,* nu obţinem o unitate, ci o pluralitate de afirmaţii."

îi subzistă în mod accidental o altă fiinţare; 3) acel ὂν κατὰ συμβεβηκός care este o fiinţare în măsura în care el revine simultan cu o altă fiinţare aceluiaşi subiect. Atît despre fiinţa în această primă şi improprie semnificaţie a termenului.

CAPITOLUL III

Τὸ ὂν ὡς ἀληθές,
ființa în accepțiunea de adevăr

Trecem la lămurirea expresiei τὸ ὂν ὡς ἀληθές, expresie prin intermediul căreia Aristotel determină mai îndeaproape o a doua noțiune aflată printre multiplele accepțiuni ale lui ὄν.

Ce înseamnă „ὂν ὡς ἀληθές" sau, așa cum a tradus Bessarion, *ens tanquam verum*? Evident ὡς înseamnă „în [22]
accepțiunea de" și, drept urmare, τὸ ὂν ὡς ἀληθές este ființa enunțată în sensul de „este adevărat". De aceea conceptele de adevăr și fals vor corespunde conceptelor opuse de ὂν ὡς ἀληθές și μὴ ὂν ὡς ψεῦδος.

§ 1. Despre adevăr și fals

Despre adevăr și fals Aristotel vorbește atît în numeroase locuri ale *Metafizicii* sale, cît și în alte lucrări, îndeosebi în scrierile de logică și în a treia carte din περὶ ψυχῆς. Cum sînt caracterizate oare aici conceptele de adevăr și fals?

Aristotel ne atenționează cu insistență în repetate rînduri că adevărul și falsul se află numai în judecățile afirmative sau negative: „Adevărul și falsul", afirmă el în *De an.* III 8, „sînt o legătură a conceptelor intelectului."[1] La

[1] *De an.* III 8, 432 a 11.

fel, în a patra carte a *Metafizicii*[2], el susţine că „adevărul sau falsul nu este nimic altceva decît o afirmare sau o negare". De fapt, mai există şi o altă modalitate a cunoaşterii intelectuale care nu este judecare, una prin care cunoaştem ceea ce este simplu şi prin care ne reprezentăm conceptual esenţa lucrurilor; dar, aşa cum arată la unison *Categoriile*, *De interpretatione*, a treia carte din *De anima*[3] şi a şasea carte a *Metafizicii*, ei nu îi revine nici
[23] adevărul nici falsul şi, după cum e adăugat în ultimul loc citat, acestea din urmă sînt prezente la fel de puţin în lucrurile din afara spiritului.[4] Aşa se face că în *De interpr.* 4, unde vrea să dea o definiţie a judecăţii, el o determină tocmai prin nota că îi revine adevărul şi falsul. „Nu orice vorbire", afirmă el, „este un enunţ, ci numai aceea căreia îi revine să spună adevărul şi falsul."[5]

Dar pe cît de hotărît face Aristotel din judecată, aici şi în alte locuri, unicul purtător al adevărului şi falsului şi pe cît de hotărît contestă el lucrurilor din afara intelec-

---

[2] *Met.* Γ 8, 1012 b 8 (conform corecturii lui Bonitz, observ. crit. p. 117 *sqq.*): Alexandru redă pasajul cu următoarele cuvinte: „dacă adevărul nu este altceva decît faptul de a spune ceea ce este, şi, în schimb, falsul [faptul de] a nega ceea ce este [...]" *Schol.* 685, b, 2.

[3] *De an.* III 6, 430 a 26: „Înţelegerea celor indivizibile priveşte lucruri despre care nu se enunţă falsul. Însă în cazul celor despre care se enunţă atît adevărul cît şi falsul, există o anumită compunere a conceptelor, pentru că ele realizează o unitate [...]" *De an.* III 6, 430 b 1: „Falsul se găseşte întotdeauna într-o anumită compunere. Căci dacă albul nu ar fi alb, atunci non-albul ar fi un compus. Iar toate acestea pot fi numite şi diviziuni." Cf. *Cat.* 4, 2 a 7; *De interpr.* 1, 16 a 12.

[4] *Met. E* 4, 1027 b 20: „Fiindcă adevărul este afirmarea a ceea ce este unit şi negarea a ceea ce este despărţit, pe cînd falsul, o despărţire de una şi de alta [...] Adevărul şi falsul nu există în lucruri, precum, de exemplu, binele care ar fi adevărul, iar răul, el însuşi, falsul, ci în minte. Ba, în privinţa realităţilor simple şi esenţelor, adevărul şi falsul nu sînt nici chiar în minte."

[5] *De interpr.* 4, 17 a 2.

tului și conceptelor în afara compunerii orice participare la adevăr și fals, tot pe atît de hotărît pare el în alte locuri să susțină exact contrariul. Să-l ascultăm cum enumeră în a cincea carte a *Metafizicii* felurile diferite ale falsului. El începe tocmai prin a spune: „Într-un mod este spus falsul atunci cînd un lucru este numit fals, și anume întrucît un enunț care-l numește unește ceea ce nu este sau ceea ce nu poate fi unit, de pildă, atunci cînd se spune că diagonala e comensurabilă cu latura pătratului sau că tu ședi. Căci dintre acestea unul este permanent fals, pe cînd celălalt momentan. În acest fel falsul este o neființă. Mai este, de asemenea, numit fals ceea ce de fapt are o ființă, dar e astfel alcătuit încît sau nu apare așa cum este sau apare drept ceva ce nu este, ca, de pildă, un crochiu sau un vis. Căci acestea sînt poate ceva, însă nu lucrul a cărui reprezentare o provoacă. Așadar lucrurile false sînt numite astfel fie pentru că nu sînt, fie pentru că trezesc [24]
reprezentarea a ceva ce nu este."[6] — Astfel în contradicție cu pasajul mai sus citat din cartea a șasea (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, căci adevărul și falsul nu se găsesc în lucruri), se vorbește aici, cel puțin conform literei textului, despre o modalitate multiplă în care lucrurile pot fi numite false. Dar, așa cum se arată în *Despre suflet*, adevărul și falsul se găsesc și în facultățile sensibile, în fantezie și în simțurile exterioare: „Simțul exterior", se afirmă în cea de a treia carte, capitolul trei, „este adevărat în raport cu obiectul său propriu sau este supus erorii numai foarte rar. Dar simțul poate sesiza lucrul căruia îi revine în mod accidental (*accidirt*) ceea ce ține de obiectul propriu percepției sale și așa se face că el este fals ș.a.m.d."[7] La fel, mai înainte în același

[6] *Met.* Δ 29, 1024 b 17-26.

[7] *De an.* III 3, 428 b 18: „Sesizarea lucrurilor proprii [sensibilității] este întotdeauna adevărată, iar ea deține prea puțin fals. În al doilea rînd,

capitol despre fantezie: „Simțurile exterioare sînt mereu adevărate, însă reprezentările fanteziei sînt de cele mai multe ori false." „Există adică și reprezentări false ale imaginației."[8] În fine, capitolul șase al aceleiași cărți atribuie adevăr și intelectului care reprezintă: „Enunțul spune ceva despre ceva, precum afirmația, și fiecare este adevărată
[25] sau falsă; totuși nu orice gîndire, ci gîndul care prezintă esența conform conceptului său (adică în măsura în care cunoaște ce e un lucru, F.B.) și care nu enunță ceva despre altceva este adevărat, precum este adevărată vederea obiectului propriu (sc. a culorii)."[9] Totuși și printre concepte sînt distinse în afara celor adevărate, cele false atunci cînd *Met.* Δ 29 continuă: „Însă este falsă o noțiune (λόγος este aici conceptul sau definiția a ceva, F.B.) care, în măsura în care este falsă, reprezintă o non-ființă. De aceea, în afara lucrurilor despre care e adevărată, orice noțiune este falsă despre oricare altul, ca, de pildă, noțiunea adevărată a cercului este falsă pentru triunghi [...] Alte noțiuni însă sînt false prin aceea că lor nu le corespunde pur și simplu nimic."[10]

Cum rezolvăm acum contradicția dintre aceste ultime afirmații ale filozofului nostru și cele citate mai întîi? Simplu, prin faptul că distingem între „adevărat" și „adevărat", între „fals" și „fals". Ca și numele „ființă" pe care îl cercetăm în acest tratat conform accepțiunilor sale diferite, și „adevărul" este un cuvînt cu multe accepțiuni,

---

urmează accidentele acestor lucruri, iar în acest caz devine posibil deja falsul [...] În al treilea rînd, urmează [sesizarea] celor comune și a celor numite în baza accidentelor care se atribuie lucrurilor proprii [sensibilității] [...] în privința acestora sensibilitatea se poate înșela în cel mai înalt grad." Cf. *ibid.*, 427 b 11.

[8] *Ibid.*, 428 a 11. Cf. *Met.* Γ 5, 1010 b 1.

[9] *De an.* III 6, 430 b 26-29.

[10] *Met.* Δ 29, 1024 b 26-28, 31-32.

atribuit într-un mod omonim unui lucru sau altul. Într-un sens se vorbește despre adevăr cînd ne referim la intelectul care judecă, într-un altul cînd vorbim despre adevărul reprezentărilor simple și al definiției sau cînd lucrurile însele sînt numite adevărate. Tuturor acestora nu le revine *unul* și același sens, chiar dacă le revine o relație la *unul* și același; ele nu sînt numite în același mod adevărate, ci într-unul analog [nu καθ' ἕν (după unu), chiar dacă πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν (prin raport cu unul și cu o unică natură) (*Met.* Γ 2, 1003 a 33) nu κατὰ μίαν ἰδέαν (printr-o singură idee), chiar dacă κατ' ἀναλογίαν (prin analogie) (*Eth. Nic.* I 4, 1096 b 25)].[11]

Pentru a face mai clare aceste afirmații, este necesar [26]
să considerăm cu mai multă atenție ceea ce Aristotel înțelege în sens propriu prin adevăr și fals. Adevărul este pentru el concordanța cunoașterii cu lucrul. El susține asta în mod suficient de clar în locul mai sus citat din *Met.* *E* 4, 1027 b 20[12]: „Adevărul afirmă unde există legătură și neagă unde este separare, falsul însă are de partea sa la ambele opusul contradictoriu." Încă și mai clar este afirmată ideea în capitolul zece al cărții a unsprezecea: „Adevărat gîndește cel care consideră ceea ce e separat ca separat și ceea ce e unit drept unit; se înșală însă cel care susține opusul realității"[13]; de unde rezultă apoi diferența dintre adevărurile eterne, necesare, și cele temporale, schimbătoare: „Căci unele lucruri sînt mereu unite și este imposibil să fie separate, altele însă sînt mereu separate și nu admit nici o unire, altele, în fine, sînt capabile de opuși [...] astfel că una și aceeași părere și vorbire despre acestea din urmă poate deveni cînd adevărată cînd falsă, poate fie să aibă dreptate, fie se poate înșela; însă despre ceea

[11] Despre conceptul analogiei v. *infra* cap. 5 § 3.

[12] V. *supra* p. 23, n. 4.

[13] *Met.* Θ 10, 1051 b 3-5.

ce nu poate fi altfel, ea nu devine cînd adevărată, cînd falsă, ci rămîne pentru totdeauna sau adevărată sau falsă."[14] Din aceeași exigență a concordanței gîndirii adevărate și a lucrului care e cunoscut rezultă apoi pentru Aristotel consecința suplimentară că acolo unde nu este prezentă nici o compunere în lucruri, acestea nu pot fi cunoscute de intelect prin compunere, adică prin unirea unui su-
[27] biect cu un predicat. „Ce înseamnă", se întreabă el, „« a fi și a nu fi », « adevărat și fals » pentru ceea ce nu este compus?" — Și răspunde că sesizarea și rostirea (*Aussprechen*) sînt aici adevărate (altfel spus, afirmarea [*Bejahen*] și rostirea [*Aussprechen*], κατάφασις și φάσις, nu sînt identice; cf. în această privință *De interpr.* 4, 16 b 28) și că în acest caz adevărului nu i se opune eroarea, ci ignoranța.[15] Aceasta este poziția lui Aristotel în privința ideilor substanțelor simple, adică a acelor substanțe care, precum divinitatea, sînt libere de orice materie și de orice potențialitate, sînt forme pure, acte simple în mod absolut, și care nu pot fi cunoscute în nici un caz prin intermediul gîndirii compuse, ci numai printr-o sesizare simplă, motiv pentru care în privința lor nu este posibilă eroarea, ci numai cunoașterea sau necunoașterea. „În raport cu substanțele necompuse", afirmă el, „nu este posibilă eroarea." „Despre acela care este un « ce » și există în act nu este posibilă eroarea, ci numai cunoașterea sau necunoașterea."[16]

---

[14] *Ibid.*, b 9-11, 13-17.

[15] *Met.* Θ 10, 1051 b 17: „Dar cînd e vorba de lucruri necompuse, ce înseamnă ființa și neființa, ce înseamnă adevăr și neadevăr? [...] ci adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți și să exprimi acest lucru, și trebuie să știm că a afirma și a enunța nu e același lucru, iar a ignora înseamnă să nu nimerești adevărul."

[16] *Ibid.*, b 26: „Tot așa și cu substanțele necompuse: cu privire la ele nu te poți înșela. Și toate sînt ca act, nu ca potență, căci altfel ar fi supuse

Aşadar toate acestea confirmă afirmaţia noastră de mai sus, conform căreia, după Aristotel, adevărul constă în concordanţa intelectului cu lucrul, în conformitatea lor.[17] Această relaţie dintre gîndire şi fiinţă este, ca orice relaţie, una reciprocă[18]; conversiunea ei însă nu se petrece în acelaşi mod ca la cele mai multe relaţii. În timp ce relaţia cunoaşterii cu obiectul cunoscut are o bază reală în cunoaştere, relaţia inversă a obiectului cunoscut cu cunoaşterea [28]

---

procesului de naştere şi de pieire. Dar de fapt fiinţa în sine nu este supusă nici naşterii, nici pieirii, căci altfel ar însemna că fiinţa în sine provine din altă fiinţă. Cu privire la tot ceea ce există ca esenţă în act nu e posibil să ne înşelăm; faţă de astfel de lucruri sîntem doar în alternativă de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe." După cum este notat aici (în acord cu cele spuse în cartea a treia din *De an.*) despre τί ἐστι (esenţa) e posibilă o eroare numai κατὰ συμβεβηκός; faptul e valabil de aceea şi despre substanţele simple, la care, conform teoriei dezvoltate în cartea a şaptea şi a opta a *Metafizicii*, fiinţa şi τὸ τί ἦν εἶναι sînt identice. În raport cu τί ἐστι al substanţelor compuse e posibilă o eroare într-o dublă modalitate (cf. *supra* p. 23): nu doar că o definiţie este atribuită în mod eronat lucrului definit, ci şi îndeosebi prin aceea că ea este alcătuită din părţi care se contrazic reciproc. De pildă, dacă am spune că trei este o mărime numerică continuă. Acest tip de eroare este imposibil la substanţele simple a căror determinaţie esenţială (*Wesensbestimmung*) nu poate fi alcătuită din gen şi diferenţă. Nici esenţa, nici conceptul lor nu are părţi. — Noi nu posedăm nici o idee a divinităţii care să fie completă într-un asemenea mod în simplitatea ei încît să corespundă substanţei divine. Dacă în pasajul următor — „Pentru astfel de lucruri adevărul constă numai în a le concepe cu mintea; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înşelare, ci doar ignoranţă, dar o ignoranţă ce nu seamănă cu orbirea, căci în acest caz ea ar însemna să nu ai deloc însuşirea de a gîndi" [trad. Bezdechi] — Aristotel a vrut să ne atribuie facultatea acestei cunoaşteri, atunci, o dată cu aceasta, ar fi fost admisă şi posibilitatea unui argument ontologic. Din natura nemijlocit sesizată a fiinţei necesare prin sine ar putea fi dedusă nemijlocit existenţa ei.

[17] Cf. pentru aceasta şi *Cat.* 5, 4 a 37; *De interpr.* 9 ş.a.

[18] Cf. 7, 6 b 28: „Toţi relativii au corelativi, astfel, prin termenul sclav, noi înţelegem sclavul unui stăpîn; prin termenul stăpîn, stăpînul unui sclav etc." Cf. *ibid.*, 7 b 12.

este instituită în mod evident printr-o operaţie a intelectului, baza proprie a relaţiei rămînînd totuşi numai aceea care acum este considerat ca termen al ei; obiectul cunoscut nu e un πρός τι pentru că el ar sta în relaţie cu un altul, ci doar fiindcă un altul se află în relaţie cu el.[19]

Temeiul acestei teorii pe care o întîlnim în *Met. Δ* 15 se întrevede uşor. Armonia sau dizarmonia gîndirii noastre cu lucrurile nu schimbă absolut nimic în existenţa acestora, ele sînt independente de cunoaşterea noastră şi rămîn neatinse de ea. În *Met. Θ* 10 se spune: „Tu eşti alb nu pentru că noi credem în mod adevărat că tu eşti alb." Dimpotrivă, gîndirea noastră depinde de lucruri şi trebuie să se orienteze după ele pentru a fi adevărată: „mai degrabă pentru că tu eşti alb noi, cei care spunem aceasta, spunem adevărul."[20] La fel, în al cincilea capitol al *Categoriilor*: „Fiindcă lucrul este sau nu este se spune şi despre vorbire că este adevărată sau falsă."[21] Nu lucrurile sînt imagini ale gîndurilor noastre, ci gîndurile noastre se formează după ele, la fel cum cuvintele se formează

---

[19] *Met. Δ* 15, 1021 a 26: „Acelea despre care se spune că sînt în relaţie potrivit numărului şi putinţei, sînt relativi întrucît ceea ce le face să fie poate fi definită doar în raport cu altceva şi pentru că altceva ar fi în relaţie cu ele. Numai cele ce se pot măsura sau cunoaşte sau gîndi sînt numite relativi, în sensul că altceva este relativ la ele. Într-adevăr, ceea ce este de-gîndit presupune şi o gîndire asupră-i, care nu este relativă la gînd. Ar fi să repetăm acelaşi lucru." Ceea ce e valabil despre διανοητόν (ceea ce este de-gîndit) şi despre διάνοια (gîndire) ca putinţă, este valabil de asemenea în mod firesc şi despre obiectul cunoscut (*das Erkannte*) în mod real şi pentru actul de cunoaştere, după cum mai sus, la a 17, τὸ θερμαῖνον (cel care încălzeşte) şi τὸ θερμαινόμενον (cel care este încălzit) şi-au corespuns unul altuia precum τὸ θερμαντικόν (ceea ce poate încălzi ceva) şi τὸ θερμαντόν(ceea ce poate fi încălzit). Cf. *Met. I*, 6, 1056 b 34; 1057 a 9.

[20] *Met. Θ* 10, 1051 b 6-9.

[21] *Cat.* 5, 4 b 8-9.

după gînduri (*De interpr.* 1, 16 a 6)[22], iar intelectul nostru își atinge țelul numai prin faptul că prin știință ajunge la conformitate cu lucrurile, la adevăr. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (toți oamenii, prin natură, au dorința de a ști [trad. Vlăduțescu]) se spune de aceea chiar la începutul filozofiei prime.

Dacă binele este obiectul spre care tinde voința, la fel adevărul este cel spre care este orientat intelectul ca spre țelul său. Doar *această* deosebire există între cele două: în timp ce voința își află satisfacția și are parte de obiectul pe care îl cere numai și numai atunci cînd obiectul său există în realitate în afara ei, intelectul își atinge mai degrabă scopul atunci cînd obiectul activității sale a dobîndit existență și în el. Scopul uneia este obiectul ei, țelul celuilalt este *cunoașterea obiectului său*, țel care se află așadar în spiritul însuși. De aici acea expresie: „Adevărul și falsul nu sînt în lucruri, ca și cînd, de pildă, binele ar [30]
fi numaidecît adevărat, iar răul numaidecît fals, ci în intelect." (*Met. E* 4.)[23] Binele și răul sînt în lucruri în măsura în care ele sînt considerate în relația lor cu voința, iar conceptul de bine — așa cum e atribuit facultății de a dori — provine din acela care revine lucrului dorit. Noi numim bună voința care *vrea binele*. Adevărul, dimpotrivă, se află în spiritul care cunoaște.

Dar spiritul cunoaște adevărul numai atunci cînd *judecă*. Dacă adevărul este conformitatea facultății de a cunoaște cu lucrul gîndit, atunci în această afirmație este implicat că numai acea facultate cunoaște adevărul care sesizează conformitatea sa cu realitatea. Aceasta nu o face nici o facultate senzitivă. Simțul exterior, fantezia, ori-

---

[22] *De interpr.* 1, 16 a 6: „stările sufletești, pe care sunetele le simbolizează direct, sînt aceleași pentru toți, după cum, la rîndul lor, sînt și lucrurile ale căror imagini sînt reprezentările noastre."

[23] *Met. E* 4, 1027 b 20; v. *supra* p. 23, n. 4.

cîte imagini ale realității ar reprezenta în ele, nu ajung totuși pînă la cunoașterea relației imaginii cu obiectul. Nici intelectul nu ajunge la aceasta atîta vreme cît activitatea sa se limitează la a reprezenta și la a forma concepte; el cunoaște adevărul abia atunci cînd judecă că lucrul este așa cum îl cunoaște el. De aici acea definiție a judecății (cf. *De interpr.* 4)[24] conform căreia judecata este acea activitate a gîndirii care cunoaște adevărul și falsul.

Dar dacă în acest mod este clar că, în sensul prim și cel mai propriu, adevărul se află numai în judecata intelectului, totuși aceasta nu exclude că termenul „adevăr" ar putea fi atribuit în mod analog și secundar și facultăților sensibile și facultății care formează concepte, ca și lucrurilor însele. După cum termenul „sănătate" revine mai întîi corpului sănătos, extinzîndu-se însă apoi astfel încît ceva este numit sănătos fiindcă menține sănătatea, altceva fiindcă însănătoșește, altceva fiindcă este un semn al sănătății sau fiindcă este capabil să o primească, la fel termenul „adevăr" revine mai întîi judecății adevărate, pentru a trece însă apoi asupra conceptului și a reprezentării sensibile și asupra lucrurilor exterioare, care, toate, stau
[31] în strînsă legătură cu judecata. Căci, după cum am văzut, realitatea este aceea de care depinde adevărul judecății noastre; însă cele recunoscute de intelectul care judecă ca fiind conforme sau neconforme cu ființa sînt tocmai conceptele; ele au cel puțin ceva care este identic cu acest obiect, altceva care nu se potrivește cu acela, chiar dacă nu ele realizează această identificare (*Gleichung*). La fel despre reprezentările sensibile.

Avem, așadar, un concept multiplu al adevărului și falsului: 1) Adevăr și eroare în sensul prim și cel mai propriu se găsesc numai în judecată, căci despre judecată este

[24] *De interpr.* 4, 17 a 2; v. *supra* p. 23, n. 5.

valabil mai înainte de toate că este imposibil să fie simultan adevărată și falsă. 2) Adevărul și falsul așa cum revin ele percepției simple a intelectului, definițiilor și simțurilor. Aceasta se petrece într-o dublă modalitate: pe de o parte, în măsura în care o reprezentare sau o idee sînt numite false dacă nu le corespunde nimic real; toate celelalte sînt adevărate; pe de altă parte, este falsă orice definiție și orice propoziție în măsura în care ea este atribuită la altceva decît la lucrul a cărui definiție și similitudine este ea de fapt, în timp ce în cazul contrar este numită adevărată. În acest mod, după cum am arătat mai sus, orice definiție care e definiția adevărată a unui lucru este definiția falsă a altuia, de pildă, definiția adevărată a cercului este una falsă pentru triunghi (v. *supra*). Astfel, un concept poate fi într-un anume mod totodată adevărat și fals. Ceea ce este adevărat în sine poate fi fals în relație cu ceva străin lui și ceea ce este fals în sine poate fi adevărat prin atribuire ca, de pildă, atunci cînd cineva ar spune că centaurii sînt monștri fabuloși. 3) Adevărul și falsitatea în lucruri. Și această modalitate a adevărului este înrudită cu cele două considerate mai înainte, fără a fi însă identică sau sinonimă cu vreuna dintre ele. Am văzut cum, după Aristotel, binele și răul se află mai întîi în lucruri, cum însă apoi și voința este numită bună sau rea în măsura în care ea dorește ceva bun sau rău. Dacă, dimpotrivă, adevărul și falsul se află mai întîi în spiritul care judecă, atunci cînd va fi numit un lucru adevărat sau fals? Evident, numai în măsura în care el este obiectul unei judecăți adevărate sau false. Așadar lucrurile sînt numite adevărate sau fal- [32]
se cu referire la judecata noastră, și anume într-un dublu mod: a) fiindcă ele sînt sau nu sînt; fie întrucît ele ar putea să fie, dar nu sînt, motiv pentru care afirmarea existenței lor ar fi falsă; fie pentru că acestea ar conține o contradicție, așa cum, de pildă, în *Met.* Δ 29, este citat ca

exemplu de lucru fals o diagonală comensurabilă cu latura pătratului. Aici pot fi de asemenea citate cele spuse în a doua carte a *Metafizicii*, la sfîrșitul primului capitol, anume că fiecare lucru are atîta parte de adevăr cîtă are de ființă.[25] Conform cu aceasta, ceea ce reunește proprietăți contradictorii, ceea ce este imposibil, este permanent fals și cel mai fals; ceea ce are ființă în mod accidental e cînd adevărat, cînd fals; dimpotrivă, ființa necesară (*das notwendige Wesen*), liberă de orice potențialitate, este etern adevărată și cea mai adevărată[26]; b) lucrurile sînt adevărate sau false în măsura în care ceva este astfel încît provoacă o părere adevărată sau falsă despre ele, de pildă, imaginea produsă prin intermediul unei lanterne magice, imagine care poate fi luată ușor drept persoana însăși; sau sînt numite false în acest mod un vis sau o bucată de plumb care trece drept o monedă de argint. De asemenea, despre ceea ce nu se compune din substanță și accidente, din gen și diferență (v. *supra* p. 27. n. 16), așadar despre ceea ce, sesizat în vreun fel în ființa sa, exclude nu doar orice eroare, ci și orice posibilitate a unei erori care ar putea surveni, și despre acesta s-ar putea spune, așadar, că, în această măsură, este cel mai îndepărtat de fals. În fine, 4) adevărul și falsul sînt atribuite îndeosebi omului. Fals este numit cineva sau pentru că află plăcere în vorbirea înșelătoare și îi place să mintă, chiar cînd aceasta nu-i aduce nici un avantaj ulterior, sau determină pe altul să creadă opinii eronate, caz în care el seamănă cu lucrurile care provoacă o aparență falsă. Opus lui este conceptul
[33] omului adevărat; căci Platon nu are dreptate atunci cînd, în *Hippias minor*, vrea să demonstreze sofistic că adevărul și falsul sînt unul și același, considerînd mincinos pe

[25] *Met.* α 1, 993 b 30: „încît fiecare lucru în parte are atîta adevăr, cîtă ființă."

[26] *Ibid.*, b 28; cf. b 11.

cel care înțelege minciuna, confundînd astfel pe cel care poate să mintă cu cel care iubește minciuna.[27]

Astfel, din analogia diferitelor concepte desemnate cu numele de adevăr și fals ne dăm seama că diferitele afirmații aristotelice citate mai sus nu se contrazic absolut deloc. Conceptul fundamental al adevărului rămîne mereu cel al corespondenței minții cunoscătoare cu lucrul cunoscut.

§ 2. Despre adevăr și fals în măsura în care sînt relevante în raport cu conceptele ὂν ὡς ἀληθές și μὴ ὂν ὡς ψεῦδος

Întrucît, așa cum a arătat cercetarea anterioară, noțiunile „adevăr" și „fals" sînt întrebuințate de Aristotel într-o semnificație multiplă, acum totul va depinde de faptul de a determina în care dintre aceste accepțiuni le întrebuințează el atunci cînd discută despre ὂν ὡς ἀληθές și μὴ ὂν ὡς ψεῦδος.

Această întrebare nu pare greu de soluționat, întrucît în *Met. E* 4[28] el afirmă cu o claritate care nu lasă nimic de dorit că ὂν ὡς ἀληθές și μὴ ὂν ὡς ψεῦδος se află numai [34] în judecată, fie ea una afirmativă sau negativă. „Ființa ca adevăr și neființa ca fals se găsesc în unire și separare, amîndouă laolaltă însă divizînd contradicția; adevărul adică are de partea sa afirmația la ceea ce este unit, negația la ceea ce este separat, pe cînd falsul are de partea sa opusul contradictoriu la ambele [...] Căci adevărul și falsul

---

[27] *Met. Δ* 29, 1025 a 1: „Acestea sînt diferitele sensuri ale falsului, dar mai este unul, cînd zicem că un om este fals, dacă alege asemenea noțiuni, fără altă motivație decît falsitatea însăși sau căutînd să le producă în sufletul altora; cam cum spunem că sînt false lucrurile care produc imagini false. De aceea, argumentul din *Hippias*, prin care se arată că același este totodată și în adevăr și în minciună, este înșelător. Pentru că este numit fals acela în stare să mintă, adică acela care știe și are pricepere. Și este preferat acela răuvoitor." Cf. Platon, *Hippias min.*

[28] *Met. E* 4, 1027 b 18-23, 25-28.

nu sînt în lucruri [...] ci în intelect, iar în ce privește conceptele simple ele nu sînt nici în acesta." Evident, judecata este numită aici adevărată și falsă, despre ea spunîndu-se deci că este și că nu este, ea însăși fiind subiectul căruia îi revine ca predicat ființa. Din acest motiv, nu copula care unește în propoziția însăși subiectul și predicatul este ființa de care este vorba aici, cu atît mai mult cu cît și despre o judecată negativă se spune că este, iar despre una pozitivă că nu este, ci, mai degrabă, aici este vorba despre o ființă care este predicată despre judecata completă, gata enunțată. Un exemplu poate să clarifice acest lucru. Să presupunem că cineva ar dori să demonstreze cuiva că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte și i-ar cere, ca punct de plecare al demonstrației, să admită că unghiul exterior este egal cu celelalte două unghiuri interioare neadiacente. Se pune deci întrebarea: este sau nu este aceasta? Adică este adevărată sau este falsă? — este!, adică este adevărată. În acest sens *Anal. post.* formulează cerința că ὅτι ἔστι (faptul că ceva este) al principiilor unei științe trebuie cunoscut dinainte.[29]

Să comparăm acum cu acest pasaj un altul din cartea a cincea a *Metafizicii.* Aici se spune în capitolul șapte: „Apoi « ființa » și « este » înseamnă că este adevărat, ne-
[35] ființa însă că nu e adevărat, ci fals, atît în raport cu enunțurile pozitive, cît și cu cele negative ca, de pildă, Socrate este cult, adică este adevărat sau Socrate e non-alb, adi-

[29] *An post.* I 1, 71 a 11: „Cunoașterea anterioară este de două feluri. În unele cazuri se cere să știm că ceva există, în altele, să pătrundem înțelesul termenilor întrebuințați, iar uneori amîndouă acestea sînt deopotrivă de esențiale." În primul rînd sînt principiile despre care în mod firesc nu este cerută nici o definiție, în al doilea rînd proprietățile de demonstrat, în al treilea rînd ceea ce este ὑποκείμενον al științei etc.

că e adevărat; dimpotrivă diagonala nu e comensurabilă, adică e fals."[30] Şi aici avem adevăr şi fals în acea semnificaţie proprie care are loc în judecată; totuşi, între cele două pasaje observăm o diferenţă care nu e lipsită de interes. În primul pasaj, „este" era întrebuinţat ca determinaţie predicativă a judecăţii care era desemnată ca adevărată; aceasta ocupa la rîndul ei locul subiectului: (judecata) a este b, este (adevărată). Dimpotrivă, în al doilea pasaj, „este" constituie o parte componentă a înseşi propoziţiei pretinse ca adevărată prin aceea că leagă în calitate de copulă subiectul şi predicatul: a este b. Dacă acolo „este" declara o judecată dată ca fiind în concordanţă cu realitatea, aici el constituie însăşi judecata. Dacă acolo „adevărat" şi „fals" erau predicate atît despre enunţurile afirmative, cît şi despre cele negative, aici „adevărat" este de partea afirmaţiei (chiar dacă se atribuie cînd o determinaţie pozitivă, cînd una negativă), iar „fals" este permanent de partea negaţiei: „Şi astfel adevărul este în afirmaţie, iar falsul în negaţie", afirmă Alexandru în comentariul său la acest pasaj[31]; la fel şi Schwegler, combătînd textul

[30] *Met.* Δ 7, 1017 a 31-35. (Conform corecturii lui Bonitz în annot. crit. la acest loc. De asemenea şi Alexandru a citit σύμμετρος.)

[31] Alex. Aphrod. *Schol.* 701, a, 5 lămureşte întregul pasaj după cum urmează: „El spune că fiinţa, este-le şi faptul de a fi semnifică adevărul, pe cînd nefiinţa şi faptul de a nu fi falsul. Căci spunem că adevărul este fiinţa şi este-le, iar falsul nefiinţa şi non-este-le, atît în afirmaţie, cît şi în negaţie, [iar în cazul afirmaţiei] atît cînd se atribuie ceva pozitiv, cît şi cînd se atribuie ceva negativ; căci cel care spune « Socrate este cult » susţine că sînt adevărate cele spuse utilizînd este în sensul de « este adevărat ». Tot aşa, cine spune că « Socrate este non-alb » afirmă non-albul într-o formă negativă [prin raport cu albul] şi spune în mod adevărat, [dar] invers, că Socrate nu este alb. Astfel adevărul este în afirmaţie, falsul în negaţie, ca, de pildă, cînd se spune că diagonala nu este comensurabilă cu latura. Căci cel care uneşte « diagonala comensurabilă laturii » cu « a

[36] stabilit de Bekker ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος: „Că diagonala nu e incomensurabilă, cu alte cuvinte că este comensurabilă, aceasta este, firește, o afirmație falsă. Cu alte cuvinte, propoziția de mai sus conține un enunț fals. Dar nu despre asta este vorba în acest context."[32] Deosebirea este clară și Aristotel o enunță el însuși în mod limpede acolo unde vrea să dovedească, în a patra carte a *Metafizicii*, că cine admite *o singură* propoziție ca adevărată sau ca falsă trebuie să admită nenumărate alte propoziții ca adevărate sau false: „Dacă, dimpotrivă, ei fac o excepție, unul (care consideră totul ca adevărat) în raport cu afirmația opusă, că singură aceasta nu e adevărată, celălalt (pentru care totul e fals) în raport cu propria sa afirmație că singură ea nu e falsă, cu aceasta ei presupun totuși nenumărate propoziții ca adevărate și false; căci și acela rostește adevărul care numește adevărată o propoziție adevărată și așa merge mai departe la nesfîrșit."[33] Cu toate acestea, este, desigur, corect că cel care emite prima judecată realizează în aceeași măsură o echivalare (*Gleichung*) între intelect, adică între reprezentările care se află în acesta, și lucruri, ca și cel care printr-o a doua judecată declară prima judecată însăși în acord cu starea de fapt. De asemenea este sigur că „a fi"-ul copulei nu desemnează o energie a ființei, un atribut real, întrucît noi putem enunța totuși ceva afirmativ și despre negații și privații, despre relații pur imaginare și despre alte produse complet arbitrare ale gîndirii, așa cum susține Aristotel în pasajul mai sus citat din *Met.* Γ 2: „De aceea spunem că neființa este o non-fi-

---

nu fi » rostește [acest « nu] este » în sensul de « este fals ». Astfel cel care rostește afirmația spune « este adevărat », pe cînd cel care susține negația, își asumă ființa ca fals."

[32] Schwegler, *op. cit.*, III, p. 213.

[33] *Met.* Γ 8. 1012 b 18-22.

inţă“[34] sau atunci cînd spunem „orice mărime este egală [37]
cu sine“, caz în care, cu siguranţă, în natura lucrurilor nu se va afla nimic de genul unui πρός τι (relativ) precum este egalitatea, sau atunci cînd afirmăm: „Centaurii sînt monştri fabuloşi; Jupiter e un idol“ ş.a., căci este evident că în toate aceste afirmaţii nu recunoaştem nici un fel de realitate. „Este“ înseamnă deci aici numai „este adevărat“. „Cine rosteşte afirmaţia“, susţine Alexandru la locul citat, „spune e adevărat, cine însă neagă, acela consideră fiinţa drept ceva fals.“ Astfel, fiinţa copulei nu e nimic altceva decît acel εἶναι ὡς ἀληθές (fiinţa ca adevăr), iar pasajul citat mai înainte (*E* 4) nu vrea desigur să excludă această fiinţă, chiar dacă o include mai puţin clar.

De aici rezultă numaidecît o sferă mai largă a lui ὂν ὡς ἀληθές întrucît ei îi aparţin acum nu numai judecăţile, ci şi conceptele în măsura în care poate fi formulată o enunţare afirmativă despre ele, putîndu-le fi atribuită prin aceasta fiinţa copulei; în acest mod, chiar şi nefiinţa, întrucît este o ne-fiinţă, este o „nefiinţă care este“ (*sogar das Nichtseiende ist, weil es ein Nichtseiendes ist, in dieser Weise „ein Nichtseiendes seiend“*)[35], deci un ὂν ὡς ἀληθές, şi, în genere, orice lucru gîndit, adică totul în măsura în care, existînd obiectiv în spiritul nostru, poate deveni subiect al unei enunţări adevărate afirmative, va aparţine acestei

---

[34] *Met.* Γ2, 1003 b 6; v. *supra* p. 6.

[35] Anterior, cînd am abordat ὂν κατὰ συμβεβηκός, am cunoscut deja un mod în care o negaţie poate fi numită fiinţă (v. *supra* p. 14). Modul de care vorbim aici este un altul, el apare însă clar şi în acel pasaj; căci dacă acolo se spune că „non-albul este“ pentru că este cel căruia el îi revine accidental (συμβέβηκε; *comp.* pentru această problemă *De interpr.* 13, 23 b 16), atunci acest fapt al revenirii accidentale este deja o fiinţă, dar nu una reală, ci e un ὂν ὡς ἀληθές, întrucît e adevărat că omul este non-alb.

sfere. Astfel nimic din ceea ce formăm în spiritul nostru nu este atît de despuiat (*entblößt*) de orice realitate încît să fie cu totul exclus din domeniul lui ὂν ὡς ἀληθές, așa cum o dovedește Aristotel însuși cînd, în *Met.* Δ 12, 1019 b 6, afirmă: „Și privațiа (στέρησις) este într-o oare-
[38] care măsură o proprietate (*Eigenschaft*, ἕξις); dacă este așa, atunci orice lucru, prin faptul că îi revine ceva pozitiv, va fi ceva. Ființa însă este tocmai ceva ce este spus într-un mod omonim."[36] Aristotel vrea să spună că și privațiа poate fi considerată într-o anumită privință ca o ἕξις, deci ca o stare pozitivă, de unde urmează apoi că și „a fi lipsit de" este o posesie, respectiv o posesie a lipsei. Conform cu aceasta, orice lucru este ceea ce este printr-o posesie, printr-un caracter pozitiv.[37] Dar faptul că privațiа poate fi considerată drept o ἕξις și drept ceva ce este avut, provine din aceea că ὄν este enunțat în mod omonim, caz în care, într-un anumit fel, chiar și negațiile și privațiile ar fi lucruri. Acesta este tocmai modul de care am vorbit al lui ὂν ὡς ἀληθές. El va purta mereu în mod omonim același nume cu ființa reală, chiar și atunci cînd ființa în sensul adevărului, ființa copulei, este legată cu lucruri cărora nu le lipsește nici existența reală în afara spiritului; în acest caz, ea va trebui să fie permanent distinsă ca fiind ceva accidental de ființa lor esențială, întrucît, după cum am văzut deja, pentru orice lucru este accidental dacă este afirmat ceva adevărat despre el.[38]

---

[36] *Met.* Δ 12, 1019 b 6-8. Cf. Γ 2, 1003 b 6.

[37] *Comp.* Schwegler, *op. cit.*, III, p. 225.

[38] Astfel se spune în *Met.* I 6, 1056 b 33: „[...] Aceste noțiuni sînt opuse ca relațiile ce nu sînt relații în sine. Am arătat în altă parte că relativele se iau în două înțelesuri: sînt relații ca acelea ale contrariilor între ele și apoi relații ca aceea a științei față de obiectul său, cînd despre un lucru se spune că e relativ prin faptul că alt lucru e relativ față de el."

Astfel, chiar dacă subiectul propoziției e un concept real, copula „a fi" și ființa ca adevăr gravitează totuși numai în jurul celuilalt gen al ființei (περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος), astfel încît prin ele nu se manifestă nici o natură specială a ființei, una existentă în afara minții (οὐκ ἔξω οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος δηλοῦσιν).[39] Această ființă își [39]
are temeiul în operațiile intelectului uman care unește și desparte, afirmă și neagă[40], iar nu în cele mai înalte principii ale realității pornind de la care metafizica aspiră să cunoască ființa ca ființă (ὂν ᾗ ὄν). Din acest motiv, ca și ὂν κατὰ συμβεβηκός, și ὂν ὡς ἀληθές va fi exclus din domeniul de cercetare metafizic.[41] Aceasta nu vrea însă să însemne că, precum ființa prin accident, nici ființa ca adevăr nu s-ar preta vreunei abordări științifice; dimpotrivă, susține Aristotel, ea trebuie să devină obiect de reflecție, numai că această reflecție nu aparține metafizicii.[42] Dacă nu ne înșelăm, întreaga logică nu are de a face cu un alt obiect decît acesta atunci cînd tratează despre gen, specie și diferență, despre definiție, judecată și concluzie. Nici uneia dintre aceste entități nu îi revine vreun fel de ființă în afara minții.[43] Așadar pentru acestea nu mai rămîne decît ὂν

---

[39] *Met. E* 4, 1028 a 1; v. *supra* p. 14, n. 20; cf. *ibid.*, 1027 b 31.

[40] *Met. E* 4, 1027 b 34: „întrucît cauza [ființei c a adevăr] nu este decît o afectare a minții." *K* 8, 1065 a 22. „[Ființa luată în sensul de adevăr] constă dintr-o împletire a gîndului și dintr-o modificare survenită în acesta."

[41] *Ibid.*, 1028 a 2: „De aceea trebuie să le lăsăm deoparte și să cercetăm cauzele și principiile ființei întrucît este."

[42] *Ibid.*, 1027 b 28: „Dar, ceea ce se cuvine luat în seamă în legătură cu ființa și neființa, pe de o parte, și adevărul și eroarea, pe de alta, ceva mai tîrziu."

[43] Genurile, speciile etc. și, în genere, universaliile există de fapt în afara spiritului și sînt lucruri (*comp. De interpr.* 7, 17 a 38), dar nici un universal nu există ca universal, ci numai în măsura în care există individualul subsumat lui. Propoziția „omul e o specie" consideră omul doar ca ὂν ὡς ἀληθές.

ὡς ἀληθές; acesta este motivul pentru care logica, în calitate de ştiinţă pur formală, este separată de restul părţilor filozofiei considerate ca discipline reale.[44]

[44] Logica aparţine ştiinţelor teoretice, iar nu celor practice sau tehnice (V. Brandis, *Griech.-Röm. Phil.* II, 2, 1, p. 139), totuşi ea nu ocupă nici un loc în împărţirea ştiinţelor teoretice în fizică, matematică şi filozofie primă. Acest aspect frapant se explică prin faptul că cele trei discipline cercetează doar fiinţa reală şi sînt distinse conform celor trei grade ale abstracţiei specifice modului lor de abordare, pe cînd logica tratează doar fiinţa raţională, ὂν ὡς ἀληθές. În acest sens şi *Met.* Γ3, 1005 b 3 o caracterizează ca ştiinţa care cercetează περί τῆς ἀληθείας (despre adevăr). Cînd Brandis (*op. cit.*, p. 41) observă că logica, în conformitate cu obiectul ei, nu pare să fie diferită în mod esenţial de celelalte ştiinţe, acest lucru se explică din cele spuse mai sus despre ὂν ὡς ἀληθές, anume că presupune „alt gen al fiinţei" (περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος), *Met. E* 4, 1028 a 1.

CAPITOLUL IV

Ființa în putință și ființa în act (ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ)

Cele două semnificații ale ființei despre care trebuie încă [40]
să tratăm, cea a ființei care se divide în categorii și cea proprie lui ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (ființa în putință și în act) sînt solidare, fiind legate în cel mai intim mod una cu alta.[1] Astfel, ambelor le este comun faptul că știința ființei, metafizica, se ocupă deopotrivă de fiecare dintre ele[2], în timp ce, după cum am văzut, atît τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός, cît și ființa în accepțiunea adevărului au fost excluse din cîmpul metafizicii. Întrucît ființa, ca fiind cea mai generală, se enunță despre toate[3], rezultă că obiectul metafizicii cuprinde sub sine totul, și anume în măsura în care acesta are o existență în afara spiritului, existență care, fiind una cu el, îi revine în sens propriu. Așadar rezultă că, precum ființa care se divide în categorii, la fel și ființa în semnificația pe care o vom aborda acum, este un ὂν καθ' ἀυτό ἔξο τῆς διανοίας (o ființă în sine [aflată] în afara gîndirii).

---

[1] Cf. Brandis, *op. cit.*, III. 1. p. 46 și locurile citate acolo din Prantl.

[2] Cărțile *Z* și *H* tratează despre ὄν al categoriilor, respectiv despre οὐσία, cartea Θ despre δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ὄν.

[3] V. *supra* p. 1.

§ 1. Fiinţa care se divide în ὂν ἐνεργείᾳ şi ὂν δυνάμει este fiinţa în sensul în care acest nume este atribuit nu doar la ceea ce este realizat, fiinţei în act, existentului în deplină actualitate, ci şi doar simplei posibilităţi reale de a fi (*reellen Möglichkeit zum Sein*).

În filozofia lui Aristotel, τὸ ὂν δυνάμει joacă un rol deosebit, ca şi noţiunea ἡ ὕλη (materia), cu care el coincide
[41] de fapt[4], în timp ce τὸ ὂν ἐνεργείᾳ (fiinţa în act) sau este formă pură sau este actualizat prin formă.

Dacă, în zilele noastre, se vorbeşte de un posibil care e considerat împreună cu realul, la care se adaugă apoi, ca un al treilea, necesarul, atunci el e complet diferit de posibilul, de δυνατόν (posibil) sau de δυνάμει ὄν de care vom vorbi noi aici. Primul este un posibil care, făcînd abstracţie de orice realitate a ceea ce e numit, susţine că ceva poate să existe numai în măsura în care prin existenţa sa nu este instituită nici o contradicţie. El nu există în lucruri, ci în conceptele obiective şi în legăturile conceptuale obiective ale spiritului care cunoaşte, fiind ceva doar raţional.

După cum arată *De interpretatione*, Aristotel a cunoscut foarte bine acest concept al posibilului, însă el nu se înrudeşte în nici un fel cu ceea ce el numeşte ὂν δυνάμει, întrucît, [dacă ar fi aşa, atunci] acesta din urmă ar trebui exclus ca şi ὂν ὡς ἀληθές din domeniul metafizicii. Ca să nu rămînă nici o îndoială în această privinţă, Aristotel menţionează atît în cartea a cincea a *Metafizicii*, ca-

---

[4] Cf. despre aceasta Zeller, *Philosophie der Griechen* II, 2, p. 238. n. 5. ὕλη trebuie luată, firește, într-un sens larg, în care ea cuprinde, în afara acelei πρώτη ὕλη (*materia prima*) şi subiectele accidentelor. În acest caz este corectă şi observaţia lui Zeller „că un lucru este δυνάμει numai în măsura în care el are ὕλη în sine". *Met. N* 1, 1088 b 1: „Ceea ce constituie materia unui lucru trebuie în mod necesar să fie, în potenţă, identic cu acest lucru."

pitolul doisprezece, cît și în primul capitol al cărții a noua, un δυνατόν căruia îi corespunde ἀδύνατον οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές („imposibilul ca fiind acela al cărui contrar este cu necesitate adevărat, *Met.* Δ 12, 1019 b 23, [trad. Vlăduțescu]), pentru a-l distinge, ca fiind identic doar după nume[5], de acel δυνατόν numit așa în raport cu o δύναμις (putință); el procedează la fel și atunci cînd [42]
îl distinge pe acesta din urmă de potențele matematicii a^2, b^3, numite așa doar κατὰ μεταφοράν (metaforic).[6] El vorbește, așadar, aici de o ființă reală în putință, idee bazată pe concepția sa după care un non-real și o neființă (μὴ ὄν) în sens propriu[7] există totuși într-o oarecare măsură, anume în cea în care sînt conform putinței, idee care-l determină să includă ființa în putință într-o semnificație lărgită, specială, a ființei reale.

Care este deci acest δυνατόν care aparține ca real obiectului metafizicii, fiind opus ca ὂν δυνάμει lui ὂν ἐνεργείᾳ? În al treilea capitol al cărții a noua, Aristotel îl definește după cum urmează: „Posibil este acela căruia, dacă îi revine actul celui pentru care el e putință, nu va rezulta nimic imposibil."[8] La această definiție sînt două lucruri de

---

[5] *Met.* Δ 12, 1019 b 21: „În ne-putință se zice, mai întîi, despre cele cărora le lipsește putința, în sensul arătat, iar în altul, bunăoară, despre posibil și imposibil etc." El enumeră ca aparținînd acestui δυνατόν pur rațional: „Într-un sens [...] posibilul semnifică ceea ce nu este cu necesitate fals, în altul ceea ce este adevărat și, apoi, ceea ce poate fi adevărat." — *Met.* Θ 1, 1046 a 8.

[6] *Met.* Δ 12, 1019 b 33: „De putință se vorbește și în geometrie, numai că metaforic." Cf. *Met.* Θ 1, 1046 a 7: „Într-adevăr, unele poartă numele de putere datorită unei simple asemănări." Asemănarea constă în aceea că precum din ὂν δυνάμει provine ὂν ἐνεργείᾳ, la fel din multiplicarea mărimii rădăcinii cu ea însăși rezultă mărimea a cărei rădăcină este ea.

[7] *Met.* N 2, 1089 a 28.

[8] *Met.* Θ 3, 1047 a 24: „Un lucru e posibil dacă, atunci cînd el trece la acțiunea ce corespunde putinței cu care lucrul respectiv e socotit ca

observat: 1) că Aristotel pare să definească un lucru prin el însuşi, fiindcă determină δυνατόν prin ἀδύνατον; 2) că în definiţia sa el se sprijină pe conceptul de ἐνέργεια a cărui înţelegere este, aşadar, presupusă de definiţia sa.

Prima obiecţie se rezolvă prin faptul că ἀδύνατον este opus unui alt δυνατόν decît cel spre a cărui cunoaştere tindem noi, anume este opus aceluia logic despre care tocmai am vorbit, adică contradictoriului.

Cea de-a doua ne constrînge să ne îndreptăm atenţia spre ἐνέργεια, τὸ ὂν δυνάμει neputînd fi definit fără ajutorul conceptului ἐνέργεια; căci, aşa cum arată *Metafizica* Θ 8, el este anterior conform conceptului şi substanţei: „Mai înaintea oricăror asemenea potenţialităţi", afirmă el, „este, conform conceptului şi esenţei, actul." „Este necesar", continuă mai jos, „ca atît noţiunea, cît şi cunoaşterea actului să premeargă noţiunii şi cunoaşterii putinţei."[9]

Ἐνέργεια (actul) provine de la ἔργω (a acţiona), de la un verb de mişcare, deoarece, afirmă el, mişcarea pare să fie în primul rînd ἐνέργεια.[10] Totuşi extensiunea acestui concept nu se opreşte aici.[11] Ce este deci ἐνέργεια? Aristotel nu ne oferă nici o definiţie şi afirmă expres că aici nici nu poate fi cerută una, deoarece conceptul de ἐνέργεια este unul atît de originar şi de simplu încît nu

---

înzestrat, nu se iveşte nici o imposibilitate. De pildă, dacă o fiinţă are putinţa de a şedea şi nimic n-o împiedică să şadă, starea ei actuală de şedere nu va implica în sine nici o imposibilitate. Şi tot aşa va fi cazul cînd se va vorbi de putinţa de a fi mişcat sau de a mişca, de a sta în picioare sau de a pune un lucru să stea, de a fi sau de a deveni, sau de a nu fi sau a nu deveni şi altele la fel."

[9] *Met.* Θ 8, 1049 b 10, b 16.

[10] *Met.* Θ 3, 1047 a 30: „Numele acesta de *act*, pe care îl asociem totdeauna cu acela de *entelehie*, a fost extins de la mişcări, unde este domeniul lui de căpetenie, şi la alte lucruri, căci în genere se crede că actul propriu-zis nu e altceva decît mişcare etc."

[11] *Ibid.*, 6, 1048 a 25.

admite nici o definiţie, ci poate fi lămurit numai pe căi inductive, prin exemple.[12] El citează aici ca exemplu pe cel care cunoaşte, dacă prin această expresie este desemnat acela care tocmai se ocupă cu cunoaşterea obiectului. Acesta este deci cunoscător ἐνεργείᾳ. Mai departe, este ἐνεργείᾳ o statuie a lui Hermes care, o dată terminată de sculptat, se găseşte finisată aici, iar nu ca lemn brut sau ca bloc de marmură la care artistul nu şi-a început încă travaliul. Dacă însă cineva ştie ceva, dar nu exercită actul de cunoaştere în prezent, sau dacă un material este brut sau neprelucrat, atunci acela nu cunoaşte în act, chiar dacă el poate exercita actul de cunoaştere, iar materialul nu este în act o statuie chiar dacă el este în putinţă una.[13] Astfel [44]
ne vedem trimişi din nou la ὂν δυνάμει; la fel ca şi acesta, şi conceptul de ἐνέργεια se clarifică cel mai bine studiind raportul pe care-l are cu opusul său: δύναμις. Ele se raportează unul la celălalt „precum cel care construieşte la cel care poate construi sau cel care este treaz la cel care doarme sau cel care vede la cel care închide ochii, posedînd totuşi facultatea de a vedea, sau precum ceea ce este format din materie la materie şi ceea ce este prelucrat la ceea ce nu este încă prelucrat. Din această opoziţie un membru cade în sfera actului, celălalt în cea a putinţei."[14]

---

[12] *Ibid.*, a 35: „Ceea ce noi vrem să spunem prin aceasta se poate vedea lămurit cu ajutorul inducţiei din diferitele cazuri individuale. Şi nu trebuie să căutăm întotdeauna definiţia unui lucru."

[13] *Ibid.*, a 30: „Prin act, prin urmare, se înţelege existenţa unui lucru, dar nu în felul în care am spus că lucrul există *în putinţă*. Spunem, de pildă, că statuia lui Hermes există în potenţă în lemn şi că, tot astfel, jumătatea de linie există în potenţă în linia întreagă, pentru că ar putea fi scoasă din aceasta. De asemenea numim învăţat în potenţă pe cineva, chiar cînd nu meditează la o problemă, dacă el e în stare să se dedea unor astfel de meditaţii; cînd însă se dedă, îl numim învăţat în act." Cf. *Met.* Δ 7.

[14] *Met.* Θ 6, 1048 a 36: „Şi nu trebuie să căutăm întotdeauna definiţia unui lucru, ci să luăm în considerare şi o serie de cazuri analoge..."

Din această mulțime de exemple vedem clar că ceva este ἐνεργείᾳ cînd există așa cum este el în actul împlinit; acest fapt îi lipsește lui δυνάμει ὄν, deși „pentru ceea ce este δυνάμει ceva nu va rezulta nimic imposibil dacă îi va reveni actul aceluia a cărui putință este el" (v. mai sus). Din acest motiv Aristotel alternează adesea denumirile ἐνέργεια și ἐντελέχεια[15], ultima dintre ele însă, după cum observă în mod corect Alexandru și Simplicius[16], fiind același lucru cu τελειότης, împlinire.[17]

---

[15] Cf. datorită lecțiunii propuse acestui pasaj Schwegler, *Met. d. Aristot.* IV, p. 222.

[16] Cu referire la *Phys.* 358 a 19 *sqq.*

[17] Interpreții antici și cei moderni au polemizat mult în legătură cu deosebirea dintre ἐνέργεια și ἐντελέχεια; ceea ce este cert este doar faptul că deosebirea dintre opiniile lor este mult mai mare decît diferența conceptelor desemnate cu fiecare dintre cele două nume. Deși ele sînt atribuite la lucruri diferite, totuși aici nu diferă atît un nume față de altul cît diferă fiecare dintre ele față de sine însuși datorită modului deosebit în care sînt folosite; căci ὂν ἐνεργείᾳ nu este un nume sinonim, ci unul întrebuințat analog, așa cum vom vedea atunci cînd vom trata despre categorii. Așa se face că în funcție de felul în care au luat în considerare unul sau altul dintre pasaje, interpreții au fost conduși la concepții de-a dreptul diferite. În timp ce unii atribuie caracterul actului împlinit (*vollendeter Wirklichkeit*) mai degrabă conceptului de ἐντελέχεια decît celui de ἐνέργεια, Schwegler afirmă în schimb la locul citat că „ἐνέργεια este activitate (autoactivare [*Selbstbethätigung*]) în existența împlinită; dimpotrivă, ἐντελέχεια este activitatea în desfășurare întreținută încă cu putință (δύναμις)". Atît ὂν ἐνεργείᾳ cît și ὂν ἐντελεχείᾳ semnifică ceea ce este realizat (*verwirklicht*) și împlinit prin formă. Însă, în timp ce denumirea ἐντελεχείᾳ exprimă aceasta deja prin nume, numele ἐνέργεια, după cum arată Aristotel (v. p. 43, n. 10), provine de la mișcare, dar nu întrucît ceea ce se află în mișcare este cu precădere ἐνεργείᾳ, ci întrucît [atunci cînd discutăm despre ἐνέργεια] mișcarea este cea care ne sare mai întîi în ochi înaintea altor realități. Mișcarea nu se enunță despre nici un lucru care nu este real, în timp ce alte predicate, ca, de pildă, conceptibilul, dezirabilul revin și neființei (Aristotel, *ibid.*).

Cum însă? O simplă posibilitate în lucruri, un sim- [45]
plu posibil care există, nu este oare un existent care, totuși, nu posedă nici o existență? Nu este [oare aici] o contradicție și o imposibilitate? Megaricii cel puțin doreau să vadă aici o contradicție și, așa cum se întîmplă adesea, au sustras contradicțiilor care trebuiau rezolvate fundamentul oferit de ființă și au respins tot ce este doar posibil, orice putință a ceva la care un lucru nu participă deja în mod real. Totuși, afirmă Aristotel[18], nu este greu să reduci la absurd o asemenea afirmație. Conform ei, nu ar mai exista nici un constructor dacă el nu se ocupă chiar acum cu construitul și, astfel, nu ar mai exista nimeni care să posede în mod durabil o artă. Dar pe cît de sigur este că cel care a exercitat o artă nu-și uită și nu-și pierde imediat cunoștințele și deprinderile și, de asemenea, pe cît de sigur este că el nu trebuie să le învețe și să le dobîndească din nou la orice nouă întrebuințare, tot la fel de [46]
sigur este faptul că artistul rămîne artist chiar dacă se odihnește din activitatea sa. Mai mult încă, [după ei] nimic nu ar fi cald și rece, amar și dulce dacă cineva nu le-ar simți acum ca atare, iar propoziția lui Protagoras, care lasă să depindă orice adevăr de senzație și de opinie, și-ar afla justețea.[19] La fel, același om, chiar dacă ar avea ochii și urechile sănătoase, ar deveni de mai multe ori pe zi surd și orb fiindcă el, atunci cînd închide ochiul și încetează să

[18] *Met.* Θ 3, 1046 b 29: „Unii gînditori, cum sînt megaricii, afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potență. Astfel, cel care nu clădește acum nu are putința de a clădi, ci o are numai acela care clădește, și anume în timpul cînd clădește. Această observație, după ei, e valabilă în toate cazurile. E lesne de văzut ce urmări absurde decurg din această afirmație. Într-adevăr, după spusa lor, ar urma limpede că cineva nu e arhitect atît timp cît nu construiește. Și totuși esența arhitectului constă în putința de a construi etc."

[19] *Met.* Θ 3, 1047 a 4.

vadă în act, nu ar mai fi văzător nici în putință, adică și-ar fi pierdut chiar facultatea de a vedea.[20] În fine, orice generare și pieire a lucrurilor ar deveni o imposibilitate absolută; căci totul ar fi ceea ce poate să fie; ceea ce el însă nu poate fi deloc, asta nu poate deveni niciodată, iar cele ce s-ar spune despre lucrurile trecute și viitoare ar fi o minciună.[21]

Combătîndu-i în acest mod pe megarici și clarificîndu-ne existența și îndreptățirea lui δυνάμει ὄν, exemplele citate de Aristotel aici ne ajută, iarăși, să ne punem la adăpost de orice îndoială în legătură cu semnificația lui δυνάμει ὄν. Dar poate ne mai rămîne încă un mod de a explica lucrurile, unul pe care l-am întrebuințat deja mai sus în determinarea lui ὂν κατὰ συμβεβηκός, anume enumerarea diferitelor moduri ale ființei în putință sau, mai degrabă, a diferitelor moduri în care un lucru sau altul participă la acest nume, dacă, așa cum de fapt se petrec lucrurile, δυνάμει ὄν nu e un [termen] sinonim, ci urmează să revină lucrurilor diferite înțelese prin el numai conform unei anumite unități a analogiei.

În cartea a cincea a *Metafizicii*, capitolul 12, sînt indicate patru moduri în care ceva este numit δύναμις. Toate
[47] concordă în aceea că ele sînt principii a ceva[22] și sînt explicate — tocmai în asta constă analogia lor[23] — *printr-un* principiu de la care toate celelalte își primesc numele. *Primul* mod de δύναμις sau de putință distins de Aristotel este principiul mișcării sau schimbării într-un altul, în măsura în care acesta este un altul.[24] Ultimele cuvinte sînt

---

[20] *Ibid.*, a 7.

[21] *Ibid.*, a 10.

[22] *Met.* Θ 1, 1046 a 9: „alcătuiesc principii de un anumit fel".

[23] V. *infra* cap. 5. § 3.

[24] *Met.* Δ 12, 1019 a 15: „Putință se zice [principiului] mișcării și schimbării care este în altul sau în același ca altul etc."

adăugate deoarece este posibil ca principiul activ să fie conținut în chiar cel care este afectat, așa cum ceva se mișcă pe sine însuși; dar nici atunci nu se poate spune cu referire la unul și același că este activ și pasiv, [respectiv că este atît] cel care mișcă [cît] și cel care este mișcat; unul și același produce și suferă acțiunea, însă nu în măsura în care este același, ci în care este un altul.[25] Cel de-al *doilea* mod este putința pasivă, care este principiul conform căruia ceva este mișcat de un altul în măsura în care acesta este un altul.[26] Și aceste ultime cuvinte sînt adăugate dintr-un motiv asemănător, deoarece, chiar dacă același lucru suferă ceva din partea lui însuși, el nu face asta întrucît este același, ci fiindcă este un altul. Cel de-al *treilea* mod al putinței este acea proprietate a neafectabilității (*Impassibilität*) ἕξις ἀπαθείας, așa cum o numește el (*Met.* Θ 1, 1046 a 13), adică acea dispoziție a unui lucru datorită căreia ceva este cu totul inapt să fie afectat sau schimbat sau, cel puțin, nu poate fi schimbat cu ușurință înspre o stare mai rea. Aceasta este așa-numita capacitate de rezistență.[27] În fine, cel de-al *patrulea* mod în care ceva este numit putință este principiul nu doar de a face sau de a suferi ceva, ci de a face ceva bine și conform dorinței. De pildă, pe [48]
unul care șchiopătează sau se bîlbîie nu îl numim ca pe cel care poate să meargă și să vorbească, căci despre acela care poate să facă ușor și fără greșeală ceva spunem că este

[25] Cf. *infra* cap. 5. § 13.

[26] *Met.* Δ 12, 1019 a 20: „[Putință semnifică principiul mișcării sau schimbării] [...] prin altul sau prin același luat ca altul etc."

[27] *Ibid.*, a 26: „Și încă, cele datorită cărora lucrurile sînt impasibile și imutabile ori numai cu greu se mișcă, înspre mai rău, se numesc putințe. Sfărîmate, zdrobite, îndoite, pe scurt, distruse, toate acestea lucrurile le suferă nu datorită putinței, ci non-putinței și unei lipse anume. Ele sînt însă impasibile cînd nu sînt afectate decît cu greu și superficial datorită putinței lor, posibilității și unei stări anume."

capabil. Astfel nu despre lemnul verde, ci despre cel uscat spunem că poate să ardă.[28]

Corespunzător acestor patru moduri de δύναμις există un cvadruplu mod al lui δυνατόν[29], pe care nu putem să-l redăm adecvat nici prin „posibilul" nostru, nici prin „puternic", ci, ceea ce i-ar sta cel mai aproape, prin „în stare să" (*vermögend*) sau „capabil" (*fähig*). Toate acestea, așadar, sînt numite „în stare să" prin raport cu o putință (κατὰ δύναμιν) — ceea ce nu se întîmplă la conceptele omonime pe care logicianul le asociază la numele δυνατόν[30] — și, în calitate de concepte analoge, ele pot fi explicate prin primul mod al lui δυνατόν și δύναμις, așadar prin ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον (principiul schimbării în altul considerat ca altul), după care și sînt numite.[31]

Se ridică acum întrebarea dacă modurile indicate aici de δύναμις și de δυνατόν ne vor conduce la țelul nostru care constă în aflarea modurilor diferite ale lui δυνάμει ὄν. Este oare ὂν δυνάμει al nostru totuna cu δυνατόν menționat aici? Dacă ne menținem la conceptul de δυνάμει ὄν așa cum ne-a fost el prezentat mai sus, atunci răspunsul trebuie să fie negativ. Primul principiu al mișcării trebuie căutat, așa cum ne învață *Fizica* și *Metafizica* laolaltă, în divinitate, care, deși e permanent un δυνατόν, nu este nici-

---

[28] *Met.* Δ 12, 1019 a 23: „Mai este, apoi, și capacitatea de a duce la bun sfîrșit ceva după libera alegere [...] La fel și în sens pasiv." Acest δύναμις este enumerat aici de fapt ca al treilea; conform ordinii din Θ 1 care corespunde de asemenea ordinii celor numite δυνατά, l-am pus pe locul al patrulea.

[29] *Ibid.*, a 32 *sqq.*

[30] V. *supra* p. 41, n. 5.

[31] *Ibid.*, b, 35. „Cele ce sînt după putință se referă toate la primul înțeles. Adică la principiul schimbării în altul sau în același ca altul. Între celelalte, despre unele se zice că sînt în-putință, unele, pentru că altceva are asupră-le o astfel de putere, altele, întrucît nu sînt susceptibile în nici un chip, iar altele, în sfîrșit, sînt, dar numai într-un anumit fel etc."

decum un δυνάμει ὄν, fiindcă ea este un ὂν ἐνεργείᾳ în sensul eminent al cuvîntului.[32] Astfel, acel mod al lui δυ- [49]
νατόν care, conform ordinii de mai sus, ocupă locul trei, ne arată că nu trebuie să căutăm în nici un caz în modurile lui δυνατόν pe cele ale lui δυνάμει ὄν. Dar cum așa? Există oare numai *un* mod al lui δυνάμει ὄν aflat aici în discuție? Și este oare acesta un concept generic la care participă ca sinonime toate cele desemnate cu acest nume sau, [dacă nu este așa], care va fi atunci drumul pe care vom ajunge să cunoaștem modurile diferite ale ființei în putință?

Cel de al treilea capitol al cărții a noua ne relatează despre un posibil (δυνατόν) care, așa cum o arată clar exemplele și întregul context, este identic cu ființa în putință, cu δυνάμει ὄν, și care se găsește în fiecare categorie.[33] În mod firesc, același lucru este valabil și despre ὂν ἐνεργείᾳ; la fel, capitolul zece al aceleiași cărți și capitolul șapte al celei de a cincea susțin că în orice categorie spunem despre ceva că este în act, iar despre altceva că este în putință.[34] Dacă este așa, atunci este clar că atît δυνάμει ὄν, cît și ὂν ἐνεργείᾳ se spun într-un mod multiplu și că pot fi

---

[32] Pentru ca să fie ceva un δυνάμει ὄν nu este suficient să se afle în el principiul unei activități, ci trebuie să-i revină ca accident propriu (v. *infra* cap. 5. § 13). Aceasta nu se întîmplă la divinitate.

[33] *Met.* Θ 3, 1047 a 20: „Așadar, sînt lucruri ce pot exista potențial, fără ca, totuși, să existe în act, sau unele care au potența de a nu fi și care totuși există în act. Tot așa se întîmplă și cu celelalte categorii: o ființă poate să aibă putința de a merge și totuși actualmente să nu meargă sau, invers, să aibă putința de a nu merge și totuși să meargă."

[34] *Met.* Θ 10, 1051 a 34: „Ființa și neființa se spun mai întîi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre putința și actul acestor categorii sau despre contrariile lor." *Ibid.*, Δ 7, 1017 a 35: „Apoi « fire » și « ființă », *în cel de care am vorbit* (atunci cînd s-a discutat despre categorii F. B.) înseamnă cînd ceva care este ca potență, cînd ca entelehie." Cf. de asemenea *De an.* II. 1, 412 a 6.

unu numai conform analogiei, căci așa se întîmplă în mod necesar la tot ceea ce trece dincolo de granițele *unei* categorii, după cum o spune Aristotel clar în *Etica Nicomahică* I 4, 1096 a 19 și în alte locuri și după cum o vom demonstra mai îndeaproape aflîndu-i temeiurile atunci
[50] cînd vom trata despre teoria categoriilor.[35] Conform cu aceasta, Aristotel susține în mod expres despre ὂν ἐνεργείᾳ: „nu totul este numit existent în act (*in Wirklichkeit seiend gennant*) în același mod, ci într-unul analog. După cum acesta este în acesta sau relativ la el, la fel acela este în acela sau relativ la el; adică ceva se raportează ca o operație la putință, altceva ca o formă la o materie."[36] Iar în privința lui δυνάμει ὄν el reproșează lui Platon și platonicienilor nici mai mult nici mai puțin decît că nu și-ar fi dat seama că orice categorie înțeleasă ca un alt mod de a fi presupune o determinare (*Bestimmtheit*) specială și un mod special al putinței.[37] Am menționat deja o dată relația strînsă dintre ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ și ὄν care se divide în categorii[38], și vom reveni la această problemă atunci cînd vom trata despre categorii. Aici am întîlnit o consecință a acestei idei, anume polisemia atît a conceptului de ființă în putință, cît și a celui de ființă în act. Există tot atîtea moduri ale lui ὂν δυνάμει și ὂν ἐνεργείᾳ cîte

---

[35] V. *infra* cap. 5, § 3.

[36] *Met.* Θ 6, 1048 b 6-9; cf. *infra* cap 5, § 13 (cf. în ce privește lecțiunea „[...] la fel acela este în acela sau relativ la el [...]" observația critică a lui Bonitz).

[37] *Met. N* 2, 1089 a 34: „Dar e absurd ca atunci cînd studiezi cum ființa ajunge să fie o pluralitate să ai în vedere doar ființa ca substanță și să nu te întrebi care e cauza pluralității și a calităților și a cantităților." b 15: „Dar pentru acestea care e cauza pluralității lor? Prin urmare, e necesar să procedăm cum spunem noi, adică să punem la baza oricărui lucru ceea ce acest lucru e în potență", cf. *Met. I* 3, 1054 b 28.

[38] V. *supra* la începutul capitolului.

categorii există; prin acestea din urmă vom cunoaște numărul și deosebirea primelor.

Totuși, pentru a determina pe deplin pe δυνάμει ὄν mai rămîne încă ceva de elucidat. Anume se ridică întrebarea *cînd* este ceva în putință, căci în raport cu ființa în act nu există nici o îndoială în această privință. În tot cazul, ar fi incorect să susținem despre un copil nou-născut că el este capabil să vorbească sau să meargă sau chiar să studieze cele mai profunde fundamente ale științei. Este necesar ca acestuia să i se întărească treptat puterile și să i se dezvolte germenele aptitudinilor sale pentru ca apoi să poată dobîndi capacitatea care-i lipsește acum pentru [51]
toate cele menționate. De asemenea, nu este corect să spui că pămîntul este în putință o statuie, căci statuia nu se poate forma din el pînă cînd, de pildă, nu devine printr-o schimbare a esenței bronz.[39] Așadar, cum se poate stabili în genere cînd este ceva un δυνάμει ὄν?

Tot ceea ce este ceva în putință nu trece în act dacă nu intervine influența unei cauze eficiente. Oricărei ființe în putință îi corespunde deci o anumită cauză eficientă și acțiunea ei, fie ea una artificială, caz în care principiul realizării este exterior, fie ea una naturală, caz în care acesta îi este inerent. Însă putem spune totdeauna despre ceva că este în putință atunci cînd natura sau arta poate să-l transpună în act printr-o singură acțiune. Ceva este posibil prin artă tocmai atunci cînd artistul, îndată ce vrea și dacă nu se interpune un obstacol exterior, poate să îl realizeze, de pildă, ceva este numit sănătos (vindecabil) în putință întrucît poate deveni sănătos printr-o *singură* operație specifică artei medicinei. Iar ceva este posibil prin natură atunci cînd, dacă din exterior nu se opune nimic,

[39] *Met.* Θ7, 1049 a 17: „Astfel, lutul nu e încă statuia în potență, căci el trebuie mai întîi să se schimbe pentru a se transforma în aramă."

el poate fi realizat în act prin principiul activ propriu lui, prin putința naturală care-i este inerentă. În acest mod, ceva este sănătos în putință cînd în corpul bolnav nu se găsește nimic care ar trebui evacuat înainte ca natura să-și poată exercita acțiunea ei tămăduitoare. Însă acolo unde ceva presupune alte modificări înainte de a putea începe procesul propriu al realizării sale, el nu este încă în putință. Copacii care mai întîi trebuie tăiați și ciopliți sau chiar materia organică ce abia urmează să fie transformată în copac nu sînt încă locuința în putință; abia cînd grinzile din care aceasta poate fi asamblată vor fi gata, abia atunci se poate spune că ea este δυνάμει. La fel, pămîntul nu este
[52] în putință un om și, de asemenea, nici sămînța, însă dacă fetusul prin principiul activ propriu poate deveni om în act, atunci el e deja om în putință.[40]

Prin toate acestea sînt confirmate din nou conceptele de ὂν ἐνεργείᾳ și ὂν δυνάμει, ale ființei împlinite și ale ce-

---

[40] *Met.* Θ 7, 1049 a 3: „Tot așa nu orice lucru poate fi făcut sănătos datorită medicinei sau întîmplării, ci numai un lucru care are această însușire, și acesta e ceea ce e sănătos în potență. Caracteristica a ceea ce, cu ajutorul gîndirii, se transformă din ceva în potență în ceva în act este că această operație se săvîrșește doar cu ajutorul voinței, cînd nu intervin obstacole din afară. Pentru însănătoșire, acest semn caracteristic constă în faptul că nimic din lucrul supus tratamentului medical nu se opune însănătoșirii. Tot așa casa va fi în potență cînd în elementul pasiv — adică în materialul de construit — nici o piedică nu se opune ca acest material să devină o casă și dacă în acest material nu trebuie să se adauge sau să se schimbe ceva. Aceasta va fi casa în potență. Așa se va întîmpla și cu toate lucrurile care au în afară principiul generării lor. Ceea ce are însă principiul nașterii sale în sine însuși rămîne în stare potențială în funcție de altceva, sămînța nu este încă omul în potență, căci ea trebuie așezată mai întîi în altceva, unde are să sufere o schimbare. Dar cînd pe temeiul propriului ei principiu, va căpăta această însușire, abia atunci ea va fi omul în potență, pe cînd în prima sa stare are nevoie de intervenția altui principiu. Astfel, lutul nu e încă statuia în potență, căci el trebuie mai întîi să se schimbe pentru a se transforma în aramă."

lei în putință, în determinațiile lor date mai sus, astfel încît nu mai poate exista nici o îndoială în privința semnificației date de Aristotel numelui ὄν în măsura în care el permite ca acest nume să cuprindă laolaltă ființa în act și ființa nedesăvîrșită care este ceea ce este în putință și care aspiră și tinde oarecum spre formă.[41]

§ 2. Conexiunile dintre stările de putință și de act. Κίνησις ca act ce constituie ceea ce se află în stare de putință ca atare.

În capitolul precedent am tratat despre ceea ce Aristotel înțelege prin termenii ὂν ἐνεργείᾳ și δυνάμει ὄν. Ultimul dintre ei a apărut ca o ființă nedesăvîrșită ca atare și de aici provine faptul că substanța perfectă, separată, divinitatea, nu participă în nici un fel la δυνάμει ὄν, ci este ἐνεργείᾳ pură. Dimpotrivă, tocmai datorită nedesăvîrșirii lor, ὂν ἐνεργείᾳ al lucrurilor compuse din substanță și accident, din materie și formă, rezidă în unirea lui δυνάμει ὄν cu ἐνέργεια [42], ceea ce, așa cum reiese din însăși definiția lui ὂν δυνάμει, nu este contradictoriu. [53]

Însă, în afara *ce*-ului propriu lui ὂν δυνάμει și lui ὂν ἐνεργείᾳ, am stabilit pentru ambele și un *cînd* sau, cel puțin, am făcut aceasta, urmînd lui Aristotel, în cazul lui ὂν δυνάμει, în timp ce pentru ὂν ἐνεργείᾳ este clar de la sine că starea de realizare (*Verwirklichung*) prin formă trebuie să fie cea care corespunde împlinirii (*Vollendung*) sale.

---

[41] Cf. *Phys.* I 9, 192 b 16.

[42] De pildă, *De an.* II 1, 412 a 6: „Noi spunem că substanța este un gen anume între cele ce sînt, iar un « sens » al ei este materia, care nu este în sine ceva individual. Un alt [sens] este acela de formă și specie, potrivit cu care se rostește individualul. Al treilea este cel realizat din acestea. Materia este potență, iar specia este act."

Dar în timp ce unirea lui ὂν δυνάμει și a lui ὂν ἐνεργείᾳ are loc în mod cert, unirea *stărilor* corespunzătoare celor două nu pare să fie posibilă, întrucît starea care corespunde lui ὂν δυνάμει nedesăvîrșit este o stare anterioară împlinirii, chiar dacă aceasta din urmă poate fi provocată printr-o singură schimbare (*Werden*) (v. cap. 1). Și totuși, într-un anumit mod, nici unirea lor nu e contradictorie, deoarece și aici putem vorbi în mod firesc de o unire simultană; căci dacă acum un corp este alb în putință și ulterior în act, atunci această unire în subiect nu poate fi considerată în sens propriu o unire a stărilor, iar asupra acestui subiect nu încape nici o îndoială. Dar unirea simultană este posibilă 1) în modul în care, de pildă, ceea ce în act este bronz se află în stare de putință în raport cu o anumită formă etc. Este vorba aici de o unire de genul celei care are loc în cazul unei ființe în act cu o a doua și o a treia ființare în act ca, de pildă, atunci cînd același subiect este în același timp corp în act, este mare în act, verde în act etc. Actualitatea ființei în act nu revine aici ființei în putință ca atare, de pildă, actualitatea bronzului revine bronzului ca bronz, iar nu ca posibilă statuie.[43] În
[54] același mod se explică unirea cadavrului în putință cu ceea ce e viu în act. Dar mai există încă un alt mod în care cele două stări sînt unite, și asta se întîmplă în starea celui care se schimbă (*das Werdende*), în cazul lui ὂν κινήσει (ființa mișcării), așa cum o numește Aristotel.

În capitolul al nouălea al cărții a unsprezecea a *Metafizicii*, el ne oferă următoarea definiție stranie a lui κίνησις, definiție care, în pofida a tot ceea ce ne-a învățat deja despre δύναμις și ἐνέργεια nu este ușor de înțeles. El spune așa: „Actul (*die Aktualität*) (ἐνέργεια) al ceea ce este în putință (τοῦ δυνάμει ὄντος), în măsura în care acesta din

[43] Cf. *Phys.* III 1, 201 a 29; *ibid.*, 21.

urmă este ca atare, îl numesc mişcare." La fel în primul capitol al cărţii a treia a *Fizicii*: „Fiindcă fiinţa se divide conform fiecărui gen în ceea ce este în act şi în ceea ce este în putinţă, actul (ἐντελέχεια) fiinţei în putinţă ca atare îl numesc mişcare." Şi mai departe, mai jos: „Este evident că actul posibilului ca posibil este mişcarea."[44]

La aceste definiţii este clar mai întîi că fiinţa în putinţă sau posibilul (δυνάμει ὄν sau δυνατόν) trebuie înţeles drept ceea ce se află în stare de putinţă; căci dacă ar fi înţeleasă în modul în care orice materie ca atare, chiar după unirea ei cu forma, este desemnată drept ceva potenţial, atunci, cu excepţia substanţelor separate, fiecare formă ar trebui considerată ca act al unei fiinţe în putinţă, fapt prin care nu ar fi indicat nimic din ceea ce este caracteristic mişcării.

Altceva provoacă însă aici îndoială. Expresia „actul fiinţei în putinţă" admite o dublă interpretare, după cum urmează: orice formă sau act care nu este o substanţă separată poate fi considerată ca act a ceva într-o dublă relaţie: 1) ca act al substratului ei, de pildă cînd spunem despre suflet că este actul corpului fizic, al corpului care are viaţă în putinţă[45]; 2) ca act al compusului format din unirea formei cu materia, ca, de pildă, atunci cînd spunem despre suflet că este actul fiinţei vii. Întrucît în definiţia noastră κίνησις este desemnată de asemenea ca act al ceva, [55]

---

[44] *Met. K* 9, 1065 b 16: „eu numesc mişcare actualizarea a ceea ce e în putinţă ca atare." *Phys.* III 1, 201 a 9: „De vreme ce s-a făcut distincţia, în cazul fiecărui gen, între ceea ce se află în act şi ceea ce se află în potenţă, [putem spune că] actul ca atare al fiinţei aflate în potenţă reprezintă o mişcare"; *ibid.*, b 4: „este evident că actul potenţei ca atare este mişcare."

[45] *De an.* II 1, 412 a 19: „Aşadar este necesar ca sufletul să fie substanţă ca specie a corpului natural avînd ca potenţă viaţa. Iar substanţa este act, aşadar act al unui asemenea corp."

adică al ființei în putință, se pune întrebarea dacă această ființă în putință trebuie considerată ca subiect sau drept ceea ce este constituit prin mișcare. Ambele concepții, oricît de diferite, ne redau un sens adevărat, adecvat, explicațiilor de pînă acum, motiv pentru care, în esență, sensurile lor concordă în cele din urmă. În cele ce urmează dorim să demonstrăm această teză, examinîndu-le mai îndeaproape pe fiecare în parte.

Conform primei interpretări, care este cea uzuală la comentatori[46], definiția ar determina mișcarea drept acea formă care, aducîndu-și subiectul din starea de potențialitate corespunzătoare ei în starea de act (ἐνέργεια), o lasă să persiste pe aceasta [din urmă] cu privire la ceva (τοῦ δυνάμει ὄντος) față de care subiectul era în potențialitate tocmai în măsura în care subiectul era în potențialitate (ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν) față de acest act al mișcării (κίνησις) înseși.

Pentru a înțelege cele tocmai spuse trebuie să ne amintim ce a fost stabilit în capitolul precedent referitor la întrebarea „cînd este ceva ὂν δυνάμει". Ceva este în putință atunci cînd natura sau arta pot să-l transpună în act printr-o singură operație, așadar cînd poate deveni efectiv (*wirklich*) printr-o singură schimbare (*Werden*). Dar tocmai această schimbare, chiar dacă trebuie să fie una
[56] singură, nu trebuie, de aceea, să fie și una instantanee. Un corp negru, dacă devine alb printr-o singură modificare (*Umwandlung*), nu devine totuși astfel printr-una bruscă. Schimbarea și împlinirea nu coincid deci aici; mai întîi ia parte la schimbare subiectul, abia apoi termenul ei.

---

[46] De pildă Simplicius, *Schol.* p. 358, a, 7: „Cînd un lucru trece de la potență la act, dar rămîne totuși în potență, atunci se spune [despre el] că se află în mișcare." La fel Themistius și alții — De asemenea comentatorii mai recenți precum Schwegler traduc în acest sens: „Numesc mișcare actul posibilului în măsura în care acesta rămîne un posibil."

Conform cu aceasta subiectul este aici într-o dublă potențialitate: 1) în raport cu schimbarea formei și 2) în raport cu forma însăși; și totuși această dublă stare de potențialitate este numai una singură în mod absolut și conform conceptului, căci, în măsura în care un corp negru este capabil să devină alb printr-o singură schimbare, fiind deci în putință în raport cu forma albului, el este evident în putință în raport cu actualizarea albului (*in Möglichkeit zum Weiswerden*); și, în măsura în care un corp negru e capabil fără altă schimbare pregătitoare de actualizarea albului (deci este în putință în raport cu schimbarea formei), el se află evident în stare de putință în raport cu albul. Acum, prin faptul că subiectul este condus din această stare de potențialitate în starea de act în ceea ce privește schimbarea, el este pus în ceea ce privește forma însăși, care este termenul schimbării, într-o stare nouă, mai înaltă, de potențialitate[47]; mai înaltă în măsura în care starea mișcării este tocmai aceea din care subiectul ajunge nemijlocit în cea de act împlinit, în timp ce starea dinainte de schimbare a trebuit înlocuită cu starea de actualizare, pentru ca abia apoi subiectul să poată atinge starea de act împlinit. Comentatorii au desemnat-o ca pe o a treia stare, ca pe una intermediară între simpla putință și act[48]; și această stare a unei tendințe deja actuale spre act este [57]

[47] *Schol.* 358, a, 36: „După Themistius schimbarea revine doar în mică măsură mișcării, pentru că ea este actul prim al ființei aflate în potență, în măsura în care se află în potență. Actul ulterior înseamnă schimbarea care are în vedere forma în care [lucrul schimbat] rămîne în repaus: actul prim este trecerea la ceea ce este mișcarea." Philoponi in *Physicorum octo libros commentario*, 12.

[48] *Schol.* 358, a, 5: „Dacă există numai ceea ce este în act, atunci nimic nu se mișcă. Într-adevăr, dacă ceea ce este în potență ar rămîne în potență și nu ar deține ceva propriu, atunci nu s-ar spune că se mișcă. Însă atunci cînd trece de la potență la act, dar în sine rămîne în potență, se spune că se mișcă."

ὂν κινήσει, κίνησις fiind acea schimbare care actualizează şi care, totuşi, nu epuizează cu totul potenţialitatea.

Astfel înţelegerea definiţiei nu mai ridică nici o dificultate. Acest ᾗ τοιοῦτόν ἐστι (este ca atare) diferenţiază acest mod al unirii stărilor de potenţialitate şi de act de cea menţionată mai sus în care, de pildă, actualitatea bronzului ca bronz coexistă cu potenţialitatea statuii.[49]

Dar chiar dacă autoritatea aproape tuturor comentatorilor se pronunţă în favoarea acestui mod de interpretare, mai este totuşi, după cum am spus, posibil încă unul, care are şi el propriile lui avantaje. Dacă prima interpretare oferă un sens autentic şi adecvat în raport cu mişcarea (κίνησις), totuşi ea nu pare lipsită de o oarecare inexactitate. Căci dacă dubla potenţialitate a subiectului este în mod absolut şi conform conceptului numai una (ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον, *Phys.* III 1, 201 a 32), atunci este imposibil ca această stare să fie suprimată cu privire la *unul* dintre aspectele ei şi să continue să existe cu privire la celălalt. Căci suprimat în privinţa a ceva este pur şi simplu suprimat, deci este suprimat pentru ambii, şi dacă numai actualizarea formei a devenit efectivă, forma însăşi aflîndu-se, dimpotrivă, încă în putinţă, totuşi ea nu a rămas în starea de putinţă anterioară, ci a fost pusă într-o stare potenţială nouă, una mai apropiată de ţelul ei, una care este pentru ea chiar starea actualizării (*Werden*). Aşadar subiectul a rămas oarecum în starea de putinţă, după cum eu pot spune despre ceva, care este acum alb şi apoi roşu, că a rămas în act în privinţa culorii, deşi el e colorat acum printr-o altă stare de act decît înainte; în sens riguros însă, subiectul nu *a rămas* într-o stare potenţială, ci a trecut dintr-*o* stare de putinţă într-o altă stare de putinţă, anume în starea de actualizare care este constituită de κίνησις.

[49] *Phys.* III 1, 201 a 29 şi *Met. K* 9.

De aceea, dacă nu m-ar face să ezit marea autoritate a celor care au împărtășit prima concepție, aș prefera-o necondiționat pe cea de-a doua, conform căreia obținem următoarea definiție: [58]

Ἡ κίνησις este actul a ceea ce este în putință ca atare la fel cum forma bronzului este a bronzului ca bronz; adică este actul (ἐνέργεια) care determină o ființă în putință (τοῦ δυνάμει ὄντος) spre ceea ce este ea [ca atare] (ᾗ τοιοῦτόν ἐστι), anume spre această ființă în putință sau, cu alte cuvinte, care constituie sau formează un posibil ca posibil (sau ceea ce se află în stare de putință ca aflat în această stare). Conform celor deja discutate, definiția astfel concepută nu mai prezintă nici un fel de dificultate, iar avantajul acestei interpretări nu constă doar în precizia mai mare cu care apare definiția, ci și în simplitatea ei sporită. Pentru a o înțelege mai bine, adăugăm aici o serie de remarci în care, pentru a dovedi că demonstrația noastră corespunde sensului aristotelic, vom trimite permanent la pasajele respective din Aristotel. Vom arăta, așadar, 1) că există potențialități constituite ca atare printr-un act; 2) că aceasta nu se întîmplă la toate stările potențiale; 3) că, acolo unde este cazul, actul care constituie este o κίνησις.

Primul punct este cel care provoacă cele mai multe îndoieli și contradicții, motiv pentru care dorim să-l tratăm cu grijă deosebită, demonstrația noastră urmărind să dovedească 1) că în multe cazuri există două stări de putință ordonate aceluiași act; 2) că acolo unde întîlnim o mulțime de asemenea stări potențiale, cel puțin una trebuie să fie constituită (sau formată) ca atare printr-un act. Începem însă trimițînd la capitolul precedent, unde am văzut că în afară de ceea ce este în act, de ἐνεργείᾳ ὄν, există de asemenea ceea ce se află în stare de putință,

[59] τὸ ὂν δυνάμει.[50] Ce constituie acum ceea ce se află în starea de ὂν ἐνεργείᾳ? Evident o formă sau ἐνέργεια. Cum însă, τὸ ὂν δυνάμει ca atare este și el constituit (format) ca atare prin ceva? De fapt, corect ar fi să nu credem că o stare de putință poate fi și ea constituită printr-o formă, întrucît forma este o stare a actului[51]; totuși, așa este dacă, după cum tocmai am spus (v. mai sus p. 57), există o dublă stare de putință în privința aceleiași forme.

În continuare, vrem să analizăm încă o dată acest fapt și să-l confirmăm. Am spus deci că există o dublă stare de putință în privința aceluiași act. Afirmația a rezultat din adevărul demonstrat mai sus (v. p. 56) că există duble stări de putință, adică există lucruri care datorită uneia și aceleiași stări, și anume una și aceeași în mod absolut și conform conceptului (ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον), sînt putința a două stări de act; de pildă, ceva alb în putință se găsește, datorită uneia și aceleiași stări, în putință atît față de alb, cît și față de actualizarea albului, fiindcă printr-o singură operație, înălbirea, pot fi realizate amîndouă (v. mai sus). De aici am dedus că, dacă ambele stări de act pot să apară numai una după alta, prima dintre ele trebuie să anuleze starea de putință în raport cu cea de a doua; căci această stare de putință, care, evident, s-a încheiat, este una și aceeași cu starea care corespunde primei dintre stările de act menționate. Însă întrucît acum subiectul rămîne încă în putință față de a doua formă, faptul e posibil numai datorită unei a doua stări de putință, una nouă în raport cu această formă (v. p. 57). De aici rezultă

---

[50] *Phys.* III 1, 201 a 9: „De vreme ce s-a făcut distincția, în cazul fiecărui gen, între ceea ce se află în act și ceea ce se află în potență"; la fel *Met. K* 9.

[51] *De an.* II 1, 412 a 8: „Materia este potență, iar specia este act." *Met. H* 2, 1043 a 27: „[substanța F. B.] există fie ca materie, fie ca formă și act [...]"

clar că acestui act îi corespund două stări potențiale. Există, așadar, o dublă stare de potențialitate în privința aceluiași act.

Putem consolida acest argument printr-un al doilea. [60] Dacă, în privința unei forme, există o stare de putință din care și datorită căreia subiectul poate ajunge imediat în starea de act și dacă în privința aceleiași forme există o stare de putință din care și datorită căreia subiectul nu poate ajunge nemijlocit în act, atunci aceste două stări sînt diferite. Există, așadar, în privința uneia și aceleiași forme o dublă stare de potențialitate. Acum însă antecedentul acestei propoziții condiționale este adevărat, deci este și consecventul. Este deci adevărat că o piatră care e aruncată este în putință în raport cu locul determinat spre care e aruncată și că, din starea în care se află acum în calitate de obiect supus aruncării, ea trece nemijlocit în starea de repaus cînd își atinge țelul și este adevărat că și o piatră care se află în repaus într-un loc este în putință în raport cu un alt loc, fiindcă poate ajunge acolo printr-o singură aruncare și că, totuși, ca, din starea în care se află acolo înainte de a fi aruncată, nu poate ajunge nemijlocit acolo, ci trebuie să treacă mai întîi prin starea de corp supus aruncării. Avem, așadar, aici un exemplu în care există două stări de putință în privința unuia și aceluiași act. Acest argument l-am preluat din Aristotel însuși care spune, în a doua carte a *Metafizicii*, că ceva provine din ceva într-un dublu mod, precum un bărbat dintr-un băiat care se maturizează sau precum aerul din apă; în primul caz, din cel care devine se obține rezultatul devenirii sau din cel care se află în stare de actualizare (realizare) se obține ceea ce este împlinit (în act). „Căci", afirmă el, „întotdeauna există un element intermediar precum schimbarea între ființă

şi nefiinţă, la fel *ceea ce devine* între fiinţare şi non-fiinţare."[52]

[61] Acelaşi pasaj ne oferă o altă confirmare a tezei noastre; căci faptul că aici sînt două stări diferite rezultă dintr-o altă notă caracteristică specifică uneia ca atare şi de care cealaltă este lipsită. Din starea de actualizare ceva ajunge în starea de act, însă nu şi invers, căci ceea ce este alb nu poate deveni alb. Dar din starea de putinţă înainte de actualizare ceva ajunge în starea de act şi invers; căci negrul este în putinţă alb şi după ce a devenit alb în act este în putinţă negru şi, drept urmare, poate reveni la aceeaşi stare.[53]

Deci este neîndoielnic clar că în privinţa aceleiaşi forme poate exista o dublă stare de putinţă.

Însă acolo unde se întîlnesc în mod constant o multitudine de asemenea stări potenţiale, cel puţin *una dintre ele* trebuie să fie constituită (formată) ca atare printr-un act. Aceasta este cu totul clar şi sigur. Căci privaţia ca atare nu constituie nimic; ea însăşi nu este decît un ὂν κατὰ συμβεβηκός şi, considerată în şi pentru sine, nu are

---

[52] *Met.* α 2, 994 a 22: „Aceasta întrucît, neluînd în seamă succesiunea dintre ceva şi după ceva, ca în exemplul; după Isthmice, Olimpicele, în două feluri se zice despre ceva că poate să vină din altceva, precum spunem că din copil, prin schimbare, derivă bărbatul sau că din apă derivă aerul. Prin aceea că bărbatul provine din copil înţelegem faptul devenitului din aceea ce este în devenire sau pe acela al desăvîrşitului din ceea ce este în curs de desăvîrşire. Întotdeauna existînd un intermediar, precum devenirea între a fi sau a nu fi, tot aşa şi ceea ce devine este între fiinţă şi nefiinţă. Cînd se spune că acela care învaţă devine învăţat, prin aceasta înţelegem că din studios provine savantul. Cu aerul din apă însă, de această dată, ca să apară altceva trebuie să piară ceva."

[53] *Met.* α 2, 994 a 3: „În primul caz nu este reciprocitate între unul şi celălalt, de vreme ce din adult nu mai poate cineva să devină copil. Fiindcă devenitul nu ia naştere din devenirea însăşi, ci în urma generării. Astfel şi ziua vine din dimineaţă, urmîndu-i. Nu însă şi dimineaţa din zi. Dar, în celălalt caz, este reciprocitate."

nici o existență.[54] Însă materia ca atare este nediferențiată; întrucît ea își primește toate determinațiile prin forma datorită căreia ea este ceea ce este în act, înseamnă că în privința uneia și aceleiași forme există numai *o singură* materie[55]; cum ar fi posibil atunci ca deosebirea stării de actualizare și a stării de putință în raport cu aceeași formă înainte de actualizare să fie instituită prin materie? Imposibil! Mai degrabă este posibilă numai *o singură* soluție, anume că deosebirea ambelor stări de potențialitate este instituită printr-o formă, așadar că cel puțin una dintre cele două stări de putință ca atare este constituită (formată) printr-un act. Acest lucru, anume că există stări de potențialitate constituite ca atare printr-un act, a fost ceea ce am vrut să demonstrăm la primul punct, și el poate stîrni cele mai multe îndoieli la o primă vedere. [62]

Acest lucru poate fi însă demonstrat și pe o altă cale, o dată ce a fost stabilită teza demonstrată mai sus, anume că una și aceeași stare potențială, una și aceeași în mod absolut și conform conceptului (v. *supra* p. 56), este stare potențială în privința a două acte. Căci dacă cele două acte considerate în și pentru sine sînt două, ele trebuie totuși să fie unul în raportul de ordonare (*in der Ordnung*) față de această stare de putință și, astfel, unul dintre ele trebuie să fie ordonat spre celălalt, deci să dea subiectului o tendință efectivă spre el, adică să constituie o stare de putință nouă și mai apropiată de el, o stare intermediară între prima stare și cea de act.[56]

Trecem acum la cel de al doilea punct. Dacă a devenit clar prin cercetarea precedentă că ceva aflat în stare de putință ca atare este constituit printr-o formă, totuși aceasta

---

[54] V. *supra* p. 13.

[55] *Met. H* 2, 1043 a 12: „actul unui lucru diferă după materia lui, definiția de asemenea."

[56] *Met.* α 2. V. *supra* p. 60, n. 52.

nu înseamnă că teza este valabilă pentru tot ce se află în stare de putință în raport cu ceva. Dimpotrivă, și aceasta ar fi o greșeală pe care, din acest motiv, Aristotel o combate în a treia carte a *Fizicii* și în părțile corespunzătoare ale celei de a unsprezecea cărți a *Metafizicii*. Să redăm aici demonstrația sa într-un mod cît mai complet. Un lucru aflat în stare de putință și constituit ca atare printr-un act (*Aktualität*) trebuie 1) să fie ceva aflat într-o stare anterioară stării de act împlinit (*Wirklichkeit*) și 2) să
[63] aibă ca atare o formă, deci o esență, și un concept pe care-l determină această formă, întrucît orice formă oferă o esență. De aici urmează, de pildă, că o sferă de ceară care se află undeva în repaus și care e în putință un cub nu este constituită, ca una aflată în această stare potențială, printr-un act, căci 1) dintre toate formele care se află în sfera de ceară numai actul cerii ca ceară sau maleabilitatea sa îi pot conferi acesteia o dispoziție specială care-i face posibilă transformarea (*Umbilden*). Dar dacă sfera de ceară a devenit cub, forma sferei de ceară în calitate de ceară și, de asemenea, maleabilitatea ei rămîn, rămînînd deci tot ceea ce este constituit formal prin ele; dacă aceasta ar fi o stare potențială, deci o stare anterioară actului împlinit, atunci cubul actualizat nu ar fi încă cub, ceea ce este contradictoriu. Aceasta ar însemna să credem că forma sferei de ceară ca sferă este cea care constituie starea de putință a sferei de ceară în raport cu cubul; căci, desigur, ceea ce are formă de sferă nu poate fi în același timp cub. Însă împotriva acestei idei se ridică 2) un argument care este decisiv și în privința formei mai sus menționate a cerii. Sfera de ceară este în putință forma cubului ca și a multor alte figuri. Toate aceste stări potențiale ar trebui să fie constituite, așadar, prin forma sferei (sau a cerii), dacă sfera de ceară ca sferă (sau în calitate de ceară) ar fi ceva aflat în stare potențială și, prin urmare, ar fi identică cu sfera

(cu ceara) ca atare (adică în mod absolut şi conform esenţei şi conceptului). Aceasta însă este imposibil; căci unde doi sînt identici cu un al treilea care le este comun, ei sînt identici şi între ei şi, drept urmare, ar fi identice ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον (în mod absolut şi conform conceptului) nenumărate stări potenţiale în raport cu cubul, în raport cu tetraedrul, cu dodecaedrul, cu icosaedrul şi cu alte forme regulate şi neregulate, stări potenţiale care sînt la fel de diferite ca şi formele însele care se diferenţiază conform celor mai diferite perspective. Este deci demonstrat că sfera de ceară, constituită în calitate de ceară din actul cerii şi în calitate de sferă de forma sferei, nu este constituită de nici una dintre stările de act specifice ei atunci cînd se află în stare de putinţă în raport cu cubul ca atare, că ea deci este ceva aflat în stare de putinţă fără să fie constituită ca atare printr-un act.[57] [64]

Trecem acum la cel de al treilea punct. După ce am văzut că există două feluri de stări potenţiale, dintre care unele sînt constituite printr-un act, iar altele nu, se pune acum întrebarea care sînt stările de putinţă constituite printr-un act sau, ceea ce este acelaşi lucru, care sînt stările de act care constituie stările de putinţă ca atare.

Orice fiinţă în putinţă se află în relaţie cu un principiu activ; subiectul este în putinţă ceva atunci cînd el, printr-o singură operaţie a unui principiu activ, poate deveni în act ceea ce el este [deja] în mod potenţial. Din acest

---

[57] Cf. *Phys.* III 1, 201 a, 31: „[...] Esenţa aramei şi [esenţa] unui mobil aflat în potenţă nu sînt identice." *Phys.* III 1, 201 a, 34: „[acest lucru] este evident în privinţa contrariilor: potenţa însănătoşirii este diferită de potenţa îmbolnăvirii (doar dacă nu cumva însănătoşirea şi îmbolnăvirea ar fi fost identice). Sănătatea şi boala au unul şi acelaşi subiect, fie el umoare sau sînge. Pentru că acela prin care există o potenţă nu se confundă cu acela căruia îi revine potenţa, tot aşa cum culoarea este diferită de lucrul vizibil, este evident faptul că actul reprezintă o mişcare."

motiv și acele stări potențiale care sînt constituite printr-un act trebuie considerate prin raportare la un asemenea principiu și la acțiunea lui. O asemenea stare potențială în raport cu ceva se află deci în subiect sau înainte de acțiune sau în timpul acțiunii sau după acțiunea puterii prin a cărei activitate el este trecut în act. Însă, evident, o asemenea stare nu poate exista *după* acțiune; căci dacă acțiunea a trecut nu mai este nimic realizabil prin intermediul ei; ceea ce ea putea să actualizeze există acum în act sau a existat astfel, nu mai există însă potențial în nici un caz, cel puțin prin raport cu această acțiune, indiferent că e vorba de o putință constituită printr-o formă sau de un alt fel de putință. Rămîn deci de cercetat stările subiectului înainte de acțiune sau în timpul acțiunii. Dar starea potențială care există în subiect *înaintea* acțiunii nu poate
[65] fi constituită printr-un act. Căci în subiect se află numai trei forme care ar putea intra în discuție, una care poate fi considerată ca *terminus a quo* pentru schimbarea ce urmează să aibă loc, ca, de pildă, forma de sferă la ceara care urmează să fie transformată în cub; o alta care constituie subiectul drept ceea ce e el în actul împlinit și care ar putea aduce mai degrabă cu o stare de act, fiind, din acest motiv, singura considerată de Aristotel, ca, de pildă, pentru a rămîne la același exemplu, actul care constituie ceara în calitate de ceară; în fine, o a treia care, precum maleabilitatea în raport cu ceara, oferă subiectului o dispoziție specială.[58] Dar am arătat deja atunci cînd am abordat al doilea punct că nici una dintre aceste forme nu constituie o ființă în putință ca atare. Așadar, aceasta din urmă nu posedă nici un act. Dimpotrivă, starea potențială în care se găsește subiectul *în timpul* acțiunii principiului activ

[58] *Phys.* III 1. V. observația de la pagina anterioară.

este, cu siguranţă, o stare ce este constituită ca atare printr-un act. Căci principiul acţionează numai în măsura în care subiectul receptează o acţiune şi, drept urmare, ceva în act. Dacă acum subiectul este în putinţă faţă de această putere (*Kraft*) şi faţă de acţiunea ei, el este aşa printr-o nouă stare de potenţialitate după cum am demonstrat mai sus atunci cînd am discutat primul punct, şi tot ce am spus în plus acolo rămîne valabil şi aici.

Aşadar, se mai pune numai întrebarea cum trebuie numite acele stări de potenţialitate în timpul acţiunii principiului activ şi care este numele acelor acte care, pentru a spune aşa, potenţializează subiectul. După cum este cunoscut, le numim stări ale schimbării (*Werden*) sau mişcării[59] şi, drept urmare, actele care constituie un posibil [66]
ca posibil trebuie numite mişcări. Putem demonstra acest lucru prin inducţie. În timp ce constructorul construieşte, aceasta, cu care el construieşte, este în acea stare potenţială constituită printr-un act, în timp ce materialul de construcţie ca atare se află numai în stare potenţială faţă de construirea clădirii şi faţă de clădire. Actul construcţiei casei ca operaţie de a construi sau ca rezultat al ei trebuie, de aceea, să fie cel care constituie acea stare mai înaltă de putinţă, fără ca totuşi să constituie actul construcţiei [în calitate de clădire]; căci clădirea ca atare nu mai este în putinţă în raport cu constructorul şi cu activitatea sa de a construi; aşadar construirea clădirii (οἰκοδόμησις) trebuie să fie acel act, iar acesta este tocmai o mişcare (κίνησις). Faptul poate fi demonstrat în acelaşi mod cu referire la

[59] *Phys.* III 1, 201 a 27: „[Actul] a ceea ce se află în potenţă, atunci cînd ceva acţionează (prin sine sau prin altul) în actul luat în sens de mobil, reprezintă o mişcare. Eu spun într-adevăr « luat în sens de », căci arama reprezintă o statuie în potenţă, dar actul aramei luat în sens de aramă nu reprezintă în acelaşi sens o mişcare. *Esenţa aramei şi* [*esenţa*] *unui mobil aflat în potenţă nu sînt identice etc.*"

celelalte mişcări.[60] Căci după cum ceea ce se află în stare de putinţă faţă de clădire este clădit atunci cînd este constituit ca atare printr-un act, acesta fiind construcţia casei, deci o mişcare, la fel se petrec lucrurile şi în cazul vindecării, al răsturnării (*Umwälzung*), săriturii etc.[61] Mişcarea este, aşadar, actul a ceea ce se află în stare de potenţialitate ca atare, actul posibilului ca posibil, precum, de pildă, mişcarea calitativă (ἀλλοίωσις) constituie ceea ce se schimbă calitativ (*das Quale*=[ποιόν] *Werdende*) în această stare potenţială în raport cu o calitate; la fel, mişcarea cantitativă (αὔξησις καὶ φθίσις) constituie ceea ce se schimbă cantitativ (*das Quantum*=[ποσόν] *Werdende*) în această stare potenţială în raport cu o cantitate; mai departe mişcarea locală (φορά) constituie starea potenţială în raport cu [67] un loc a ceea ce se apropie de ţinta sa. La fel, dacă există o asemenea stare potenţială intermediară în domeniul substanţialului, atunci starea de schimbare şi de degradare substanţială va fi constituită formal prin generare şi corupere (γένεσις καὶ φθορά), care şi ele vor fi mişcări.[62]

---

[60] *Phys.* III 1, 201 b 5: „Este evident faptul că mişcarea are loc astfel, iar faptul de a fi mişcat se petrece atunci cînd are loc actul mişcării propriu-zis, şi nu mai înainte şi nici ulterior. Este posibil ca fiecare lucru să fie uneori în act şi alteori nu, aşa cum este lucrul de construit şi actul acestuia, în calitate de lucru care se poate construi, ceea ce reprezintă construirea. Căci actul lucrului care poate fi construit reprezintă construirea sau casa. Cu toate acestea, luat în sens de « casă », [acest act] nu mai are sens de « lucru care poate fi construit », pentru că se construieşte numai ceea ce e de construit. Este, aşadar, necesar, ca o construire să reprezinte un act, alături de faptul că ea reprezintă o mişcare. Acelaşi raţionament se aplică şi celorlalte mişcări."

[61] *Ibid.*, a, 15: „Este iarăşi evident faptul că aceasta este mişcarea: căci atunci cînd lucrul care se poate construi şi care este numit în sens propriu aşa se află în act, atunci se construieşte, şi aceasta este construirea. Acelaşi lucru este valabil cu privire la învăţare, la vindecare, la rotire, la salturi, la maturizare şi la îmbătrînire."

[62] *Phys.* III 1, 201 b 4: „Este clar faptul că actul a ceea ce se află în potenţă, în măsura în care este în potenţă, reprezintă o mişcare." *Ibid.*,

După ce și-a expus concepția despre mișcare și a întemeiat-o pozitiv în cel de-al doilea capitol al celei de-a treia cărți a *Fizicii* și în părțile corespunzătoare ale celei de-a unsprezecea a *Metafizicii*, Aristotel încearcă să o confirme printr-o polemică împotriva definițiilor anterioare pe care filozofii — și el îl are în vedere aici mai ales pe Platon — le-au dat mișcării.[63] Iar polemica sa nu este niciodată nefructuoasă pentru că el știe să discearnă permanent ceea ce este corect în ceea ce este eronat. La fel și aici, Aristotel știe să desprindă ceea ce e corect de ceea ce e greșit. Tentativele anterioare, spune el, definiseră mișcarea ca alteritate (*Andersheit*), ca inegalitate și ca neființă. Dar nici una dintre aceste definiții nu surprind esența mișcării, căci nimic dintre acestea nu trebuie să fie mișcat, nici ceea ce este diferit, nici ceea ce e inegal, nici ceea ce nu este; și întrucît, în plus, stării de schimbare îi este specific că ceea ce se schimbă (*das Werdende*) se află în stare potențială în raport cu rezultatul mișcării (*das Gewordene*), în schimb, după cum am văzut mai sus[64], acesta din urmă nu se află într-o asemenea stare față de actualizarea prin care el a devenit, pe cînd aici egalul trece în inegal și invers, ființa în neființă și neființa în ființă etc.[65]

---

a 10. „Actul ca atare al ființei aflate în potență reprezintă o mișcare, tot așa cum [actul] lucrului alterabil, luat în această accepție, este alterarea, cel al lucrului crescător și, dimpotrivă, al celui descrescător (căci ele două nu dețin un nume comun) este creșterea și descreșterea, cel al generabilului și al coruptibilului este generarea și coruperea, iar [actul] transportabilului este transportul."

[63] Cf. *Schol.* p. 360, a, 8 și 15.

[64] *Met.* α 2; v. *supra* p. 61, n. 53.

[65] *Phys.* III 2, 201 b, 19: „Este evident că unii văd [mișcarea] după cum o identifică, spunînd că mișcarea ar fi alteritate și inegalitate și neființă. Dar, în mod necesar, nici una dintre acestea nu se mișcă, nici ca alterități, nici ca inegalități, nici ca nefințe. Schimbarea nici nu [se află] în acestea, nici nu [provine] din ele, ci ea [provine] mai degrabă din contrarii."

[68] Ce a putut însă provoca aceste definiții greșite? Există, desigur, ceva în natura mișcării ce a făcut ca ea să fie în mod eronat plasată în seria[66] privațiilor; întrucît ceea ce se schimbă nu formează nici un gen distinct al lucrurilor, ci poate fi redus la genurile ființei realizate[67]: de pildă, ceea ce devine mare poate fi redus la o mărime, ceea ce se schimbă în raport cu o calitate sau alta, la calitate, s-a ajuns [în final] la considerarea lui drept ceva nedeterminat și lipsit de formă. Căci altminteri ce ar urma să fie mișcarea? Ἡ δύναμις (datorită căruia ceva este în putință) nu este mișcare, iar ceea ce este ceva în act (ἐνεργείᾳ) nu este în mișcare spre ceea ce se schimbă; astfel pare să rămînă posibil numai considerarea mișcării ca o ἐνέργεια neîmplinită, ca o ἐντελέχεια ce nu oferă nici o desăvîrșire, ceea ce, totuși, dacă prin aceasta nu înțelegem o privațiе, pare o contradicție. Enigma se rezolvă însă astfel: în calitate de ἐνέργεια, mișcarea constituie ceva aflat în stare potențială ca atare, iar posibilul este în mod firesc ceva nedesăvîrșit[68];

---

[66] Conform ordinii stabilite de pitagorici. Cf. *Schol.* p. 359, b, 30.

[67] *Phys.* III 2, 201 b 24: „Cauza faptului că mișcarea este pusă pe seama acestora [alteritate, inegalitate, neființă — A.B.] este aceea că ea pare a fi ceva nedefinit, iar principiile celuilalt șir [de concepte] sînt nedefinite, din cauza aspectelor lor privative. De aceea, ea nici nu este ceva determinat, nici nu este de un fel determinat, și nici nu face parte dintre celelalte categorii." *Ibid.*, 200 b 32. „Nu există mișcare în afara lucrurilor. Lucrul care se schimbă, se schimbă întotdeauna fie după substanță, fie după cantitate, fie după calitate, fie după loc. Noi nu trebuie să considerăm că există ceva comun acestora, precum am spus-o, care să nu fie nici cantitate, nici calitate, nici vreuna dintre celelalte categorii. Astfel, nu există nici mișcare, nici schimbare în afara celor numite, deoarece nu există nimic în afara lor."

[68] *Phys.* III 2, 201 b 27: „Cauza faptului că mișcarea pare nedefinită este aceea că ea nu trebuie așezată în sens absolut nici între ființele în act și nici între cele în potență, căci nici cantitatea în potență, nici calitatea în potență nu se mișcă în mod necesar. Mișcarea pare să fie un anumit act, dar neîncheiat, *datorită faptului că potența este o nerealizare a ceea*

de aceea, ceea ce desăvîrșește mișcarea este o stare de ne- [69]
desăvîrșire[69] iar ceea ce realizează ea este o stare anterioară actului realizat. „De aceea", afirmă Aristotel, „este dificil să înțelegem mișcarea; căci sau se crede că trebuie considerată ca o privațiie, sau ca o facultate, sau ca un act pur și simplu, și totuși nimic dintre toate acestea nu pare posibil. Rămîne deci numai modul indicat, anume că este un act, dar unul așa cum l-am determinat noi și care, deși este greu de înțeles, este totuși posibil."[70]

Se vede deci cum tot ceea ce susține Aristotel despre κίνησις concordă cu această interpretare a definiției sale. Căci ceea ce tocmai am menționat, anume că mișcarea nu formează un gen distinct al ființei, ci, precum ἐνέργεια și δύναμις, urmează diferitelor genuri, este în deplin acord cu ea. Întrucît ceea ce constituie mișcarea ca ἐνέργεια este o stare de putință, iar stările potențiale aparțin, împreună cu actele corespunzătoare, aceluiași gen — corpul posibil aparține cu cel real în genul comun al substanței, albul posibil cu cel real în genul culorii și al calității etc. — la fel τὸ ὂν κινήσει și κίνησις, reduse la specia a ceea ce devine prin ele, trebuie să aparțină acelorași genuri ca și ființa realizată. Cu aceasta nu este însă afirmat că, precum δύνα- [70]
μις și ἐνέργεια, trebuie să fie prezentă și o κίνησις în fiecare gen al ființei. O schimbare continuă, progresivă, singura

---

ce este actul. De an. III 7, 431 a 6; „Mișcarea a fost [definită drept] actul a ceea ce este neîncheiat."

[69] Celui care va adopta prima interpretare îi va crea dificultăți (*Schol.* 358 a 19) faptul că Aristotel caracterizează κίνησις nu doar ca ἐνέργεια, ci și ca ἐντελέχεια, acesta din urmă însemnînd τελειότης, desăvîrșire (v. *supra* § 1). Noi putem să explicăm ușor acest fapt. După cum κίνησις constituie și actualizează ca atare starea de schimbare (*des Werdens*), motiv pentru care ea este ἐνέργεια, la fel ea împlinește această stare *ca atare* numindu-se de aceea ἐντελέχεια; ea instituie starea superioară, mai apropiată de act și, pentru a spune astfel, starea desăvîrșită a potențialității.

[70] *Phys.* III 2, 201 b 33-202 a 2.

în care poate avea loc starea de schimbare, anume acea a doua stare potenţială pe care trebuie să o formeze κίνησις propriu-zisă, se întîlneşte numai acolo unde se află concepte contrare şi, în consecinţă, concepte intermediare, care lipsesc în cazul opuşilor contradictorii. Transformarea nefiinţei în fiinţă nu poate fi decît una bruscă şi instantanee. În cea de-a treia carte a *Fizicii* (şi în cărţile corespunzătoare ale celei de-a unsprezecea a *Metafizicii*), Aristotel demonstrează pe larg acest lucru[71] şi, după ce în *Phys.* III, 1 şi în *Met. K* 9 declarase[72] că „există tot atîtea genuri ale mişcării şi schimbării cîte genuri ale fiinţei", restrînge mai tîrziu această teză în raport cu κίνησις propriu-zisă la cele trei categorii ale calităţii, cantităţii şi locului, singurele în care, după cum demonstrează printr-o cercetare scrupuloasă, sînt împlinite condiţiile necesare.[73]

Totuşi, în definitiv, nu dorim să ne împotrivim primei interpretări; în definitiv, după cum am spus deja, şi una şi alta, oricît de mare ar fi deosebirea lor formală, nu stabilesc lucruri diferite în mod esenţial. Conform amîndurora, observăm că la ὂν κινήσει are loc un mod propriu al unirii unei stări potenţiale cu una în act. Cea de a doua, spunînd că mişcarea este un act care, instituindu-şi starea lui efec-

---

[71] Cf. *Met. K* 11, 1067 b 14 *sqq.* La fel *Phys.* III.

[72] *Phys.* III 1, 201 a 8: „Există tot atîtea specii ale mişcării şi schimbării cîte specii ale fiinţei există." La fel *Met. K* 9.

[73] *Met. K* 12, 1068 a 8: „Dacă deci categoriile se împart în substanţă, calitate, loc, stare activă şi pasivă, relaţie, cantitate, există în chip necesar trei feluri de mişcări: mişcarea calităţii, a cantităţii şi cea a locului." La fel *Phys.* III. La acele lucruri care nu admit nici o stare intermediară între starea dinainte de schimbare şi act şi la care, în consecinţă, nu există nici o κίνησις propriu-zisă, deci, după cum am văzut, la toate categoriile cu excepţia lui ποιόν, ποσόν şi ποú, în mod evident starea potenţială dinaintea schimbării, stare care nu e constituită deci de nici o formă ca atare, poate fi caracterizată deja drept proxima stare potenţială. Starea actualizării *ei* este starea de act în primul moment.

tivă, constituie o stare de potențialitate, posibilul ca po-
sibil, permite exprimarea aceluiași fapt într-un mod deo- [71]
sebit de clar în definiția mișcării. Vedem deci și aici că subiectul care se schimbă, chiar în această *unică* stare intermediară între o putință mai îndepărtată și act, posedă totodată o stare de act și una de putință, nefiind totuși simultan în privința unuia și aceluiași și în act și în putință; în act este în privința actualizării (*Werden*), a mișcării (κίνησις), în putință în privința formei care este pregătită prin κίνησις.

Această stare intermediară o ating și acele potențialități la care s-a manifestat și fenomenul particular că putinței nu-i poate corespunde un act care s-o epuizeze. După cum conceptul de mișcare are ceva dificil de înțeles în sine care provoacă inițial mirare și îndoială în privința corectitudinii definiției sale (cf. *Met. A* 2, 983 a 14), la fel, întrucît fiecare putință este numită așa numai în raport cu un anumit act, cineva ar putea să nu admită dintru început că poate totuși să existe o putință căreia nu-i corespunde un act sau, cel puțin nu unul care să existe în lucruri, chiar dacă un asemenea act poate fi gîndit și implicat în conceptul ei. Și totuși, după cum dovedesc exemplele oricărei linii și ale oricărui corp, așa este. Linia, *una* fiind în act, este, ca divizibilă, două în putință, și, întrucît jumătatea poate fi divizată din nou, este în putință patru. Astfel, ea este în putință două, patru, opt, șaisprezece linii ș.a.m.d. Și care este limita acestei potențialități? Ea nu are nici o limită; în timp ce este *una* în act, în putință este infinit de multe. Această potențialitate nu va fi însă niciodată epuizată printr-un act. Niciodată liniile infinit de multe, care sînt conținute acum în putință ca părți într-o linie, nu vor exista ca linii reale infinite. Infinitul există permanent aici, ca pretutindeni unde este vorba de corporal[74],

[74] Cf. *Phys.* III 5, 204 a 8.

[72] numai în stare de potențialitate, fie ea ca stare de potențialitate anterioară mișcării (κίνησις) (o linie are infinit de multe părți) fie ca ὂν κινήσει dacă este realizată o diviziune la infinit. Faptul este valabil și la suprafețe, la corpuri și la alte lucruri.[75]

Atît despre ființă în măsura în care aceasta cuprinde laolaltă ființa în putință reală, în actualizare și ființa împlinită, atît, așadar, despre ὄν în semnificația lui ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

[75] *Met.* Θ6, 1048 b 9: „Infinitul, vidul și toate lucrurile asemănătoare cu acestea sînt zise ca fiind în potență și în act, dar în alt fel de cum se întrebuințează acești termeni pentru multe alte lucruri, de pildă despre ceea ce se vede sau merge sau despre ceea ce este văzut. În aceste cazuri, însușirile afirmate despre ele pot uneori să fie adevărate fie în potență, fie în act, și într-un mod absolut, căci ceea ce e vizibil se numește așa mai întîi pentru că poate fi văzut. Dimpotrivă, infinitul nu este în potență, în sensul că mai tîrziu ar putea exista în act ca un lucru separat. Procesul acesta se întîmplă așa numai în gîndirea noastră. Căci din faptul că, fiind vorba de infinit, diviziunea nu se sfîrșește niciodată reiese, pentru cugetul nostru, că actul de a divide există și în potență, dar acest lucru nu ne îngăduie să gîndim că infinitul există ca ceva separat."

CAPITOLUL V
Ființa conform figurilor categoriilor

§ 1. Observații introductive.
Categoriile sînt stabilite de Aristotel într-un număr determinat. Diferite concepții ale interpreților recenți asupra categoriilor aristotelice.

Pînă acum am cunoscut ființa în trei dintre accepțiunile ei, dar, totuși, partea cea mai dificilă și mai importantă a lucrării noastre, cea dedicată celei de-a patra accepțiuni a ființei, ființa după figurile categoriilor, τὸ ὂν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν (*Met.* Θ 10, 1051 a 34), nu este încă realizată. Întrucît, după cum vom vedea mai îndeaproape, și această accepțiune a ființei cuprinde o mare varietate de semnificații, abordarea ei se va dovedi deosebit de rodnică, dar și de plină de dificultăți pentru tratatul nostru. În soluționarea acestor dificultăți un ajutor important ne vor oferi lucrările recente, îndeosebi scrierea meritorie a lui Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, operă căreia îi sîntem pe de-a-ntregul îndatorați și la ale cărei expuneri temeinice vom trimite adesea acolo unde nu vom dori să urmărim în detaliu o problemă a cărei tratare ne-ar conduce prea departe. [73]

Aristotel divide ființa din perspectiva în care o analizăm noi acum conform diferitelor categorii. Cea mai importantă întrebare în acest context se referă la numărul categoriilor: este oare completă tabela aristotelică a cate-

goriilor? Altfel spus, epuizează ea întreaga sferă a ființei categoriale, ca și multiplicitatea categoriilor, sau, pentru a ne exprima astfel, Aristotel nu oferă în tabela sa decît exemple de categorii al căror număr ar putea fi mărit cu ușurință, chiar în mod considerabil? Datorită faptului că Aristotel a enumerat în diverse pasaje un număr diferit de categorii (de pildă, *într-un loc*, anume în *Met. I* 2, 1089 b 20, el pare să accepte numai trei: substanțele [οὐσίαι], afectările [πάθη] și relațiile [πρός τι][1]), Prantl se crede îndreptățit să concluzioneze în lucrarea sa *Geschichte der Logik*[2] că Aristotel nu a luat în serios numărul de zece categorii și că, în genere, nu a luat în serios un număr fix de categorii; mai mult chiar, el crede că „orice om rațional se va mulțumi cu reducția la acestea trei la fel de bine ca și cu cea la șapte sau la opt"[3], afirmație care ia ca bază reducerea deja realizată anterior a categoriilor ποιεῖν (acțiune), πάσχειν (afectare), κεῖσθαι (poziție) și ἔχειν (posesie) la primele două sau la o unică categorie, κίνησις. Însă dintre acestea Aristotel enumeră în *Categorii* zece: „Din ceea ce este spus în afara compunerii fiecare semnifică sau o substanță (οὐσία) sau o mărime (ποσόν) sau o calitate (*Beschaffenheit*, ποιόν) sau un relativ (πρός τι) sau un „unde" (ποῦ) sau un „cînd" (ποτέ) sau o poziție (*Liegen*, κεῖσθαι) sau o posesie (ἔχειν) sau o acțiune (ποιεῖν) sau o pasiune
[74] (*Leiden*, πάσχειν)".[4] Iar dacă cineva s-ar îndoi de autenticitatea acestei scrieri[5], atunci ar putea fi trimis la prima

---

[1] Cf. în această problemă Brandis, *Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude*, pp. 41-42.

[2] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendand*. I, p. 205 *sqq*.

[3] *Ibid*., p. 206.

[4] *Cat*. 4, 1 b 25-27. Cf. *Top*. I, 9, 103 b 21: „Categoriile sînt zece la număr etc."

[5] Cf. Brandis care se pronunță în mod repetat și hotărît pentru autenticitatea ei, ultima dată în lucrarea sa *Uebers. d. Aristot. Lehrgeb*. p. 47, n. 86.

carte — incontestabil autentică — a *Topicii, unde* este indicat același număr. După cum, pentru Prantl, acest număr [de zece] ar putea fi redus la unul foarte mic (fără ca, din această cauză, categoriile să înceteze să cuprindă, datorită generalității lor mai ridicate, întregul domeniu al ființei — căci această exigență este menținută ferm de Prantl), la fel, el crede că poate și să-l sporească cu ușurință și că „pentru orice concepție rațională despre ceea ce înseamnă categoriile la Aristotel ar fi cu totul indiferent dacă aici s-ar afla cifra 17 sau 18 fiind, așadar, enumerate în mod distinct 17 sau 18 categorii."[6] Dar poziția lui nu este confirmată nici de comentatorii antici ai lui Aristotel, nici de cercetătorii contemporani; dimpotrivă, Brandis în *Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude* și Zeller în *Philosophie der Griechen* II, 2 caută să demonstreze că o asemenea reducere sau extindere nu corespunde nicidecum concepției aristotelice.[7] Trebuie să mărturisesc că demonstrația lor mi se pare cu totul convingătoare. Ei citează pasaje atît de numeroase în care filozoful nostru dă de înțeles în mod clar că a stabilit un anumit număr de categorii pe care îl consideră ca fiind complet, încît nimic nu mai poate justifica în continuare vreo îndoială.[8]

---

[6] Prantl, *op. cit.*, I, p. 206.

[7] Brandis, *Griechisch-Römische Philosophie* III, 1, p. 41 *sqq.* și Zeller, *Philosophie der Griechen* II, ediția a doua, II, 2. p. 189, n. 2.

[8] Astfel el afirmă în *Anal. post.* I, 22, 83 b 15: „și genurile categoriilor sînt de asemenea limitate"; și în *Soph. El.* 22, princ.: „căci pentru aceasta dispunem de diferite categorii"; și în *Top.* I, 9 susține după enumerarea categoriilor: „Acestea sînt categoriile, în numărul arătat" și vorbește des despre ele ca despre „categoriile distinse" ca, de pildă, *De an.* I 1, 402 a 24; *ibid.*, 5, 410 a 14. Cu aceasta trebuie comparate *An. prior.* I, 37, 49 a 7: „în tot atîtea feluri cîte categorii diferite există" și alte pasaje. În alte locuri, după enumerarea cîtorva, le numește pe cele nepomenite încă αἱ ἄλλαι κατηγορίαι „celelalte categorii", ceea ce trimite în mod evident la o tabelă a categoriilor ferm stabilită o dată pentru totdeauna.

[75] Dimpotrivă, [în decursul timpului], a dobîndit tot mai mulți adepți părerea că dintre categoriile al căror număr fusese fixat inițial — poate din cauza vechii preferințe a pitagoreicilor și platonicienilor pentru acest număr — la zece, Aristotel a renunțat mai tîrziu tacit la două, adică la κεῖσθαι și la ἔχειν. Așa susțin, de pildă, Zeller în lucrarea *Philosophie der Griechen* și Brandis în *Griechisch-Römische Philosophie* III. De asemenea Bonitz, în *Ueber die Kategorien des Aristoteles*, pare să nu respingă această părere și nici Trendelenburg în *Geschichte der Kategorienlehre*.[9] În ce ne privește, considerăm această teză ca fiind foarte plauzibilă și ne vom ocupa de examinarea ei detaliată mai tîrziu. Pentru moment ne este suficient că Aristotel s-a menținut măcar la acest număr ca la unul complet și sigur.

Dar dacă nu poate fi contestat că Aristotel a fost convins de valabilitatea și de caracterul complet al tabelei sale a categoriilor, ne putem totuși întreba ce a putut să-i întemeieze această convingere. Această întrebare a condus în perioada mai recentă la o serie de cercetări privitoare la calea pe care Aristotel putea să-și obțină categoriile. În cadrul acestei dezbateri, a dobîndit un prestigiu deosebit o ipoteză a lui Trendelenburg, care și-a atras însă mai mulți oponenți decît apărători. Acum, pentru a dobîndi o bază sigură pentru soluționarea acestor probleme, considerăm că trebuie început cu o cercetare mai detaliată asupra esenței proprii și semnificației categoriilor. Din acest punct de vedere, pot fi distinse trei mari concepții asupra categoriilor, care concordă în aceea că, conform

---

[9] *Philos. d. Griech.* II, ediția a II-a, 2. pp. 191-192; *Griech.-Röm. Philos.* III, 1, p. 43; Bonitz, *Sitzungsberichte der Königlichen Academie der Wissenschaften.* Philosophisch-historische Klasse, X, 5. 1853, p. 643. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 142.

lor, categoriile nu pot fi determinații conceptuale valabile doar în mod subiectiv, idee care este, de altfel, cu totul depărtată de realismul lui Aristotel.[10]

Conform primei dintre aceste concepții, categoriile nu [76]
sînt concepte reale, ci oferă numai cadrul (*Fachwerk*) în care poate fi situat orice concept real; altfel spus, ele nu stabilesc decît punctele de vedere conform cărora pot fi clasificate conceptele atunci cînd departajăm obiectele gîndirii. Această concepție pare să fie împărtășită de Brandis, care afirmă: „Tabela categoriilor ar urma numai să reunească în mod complet determinațiile și întrebările universale pe care trebuie să le întrebuințăm pentru ca, primind orice obiect în gîndire, să ajungem la determinațiile lui conceptuale. Ele sînt *formele* sau genurile enunțului (*Aussage*), eliberate și detașate de orice legătură propozițională, adică *nu sînt concepte generice reale deja determinate ferm în ele însele*."[11] Și, imediat după aceasta, el spune: „Categoriile stabilesc numai punctele de vedere care trebuie luate în considerare pentru lămurirea completă a problemelor în discuție."[12] La fel Zeller: „Categoriile nu urmăresc să descrie lucrurile conform alcătuirii lor reale și nici să stabilească conceptele generale cerute în acest scop; mai degrabă ele se mulțumesc să indice aspectele diferite care pot fi avute în vedere în cazul unei asemenea descrieri; conform intenției filozofului, ele nu trebuie să ofere *concepte reale, ci numai cadrul* în care poate fi situat orice concept real."[13] „Categoriile nu sînt ele însele nemijlocit predicate, ci numai desemnează lo-

---

[10] Cf. *supra* cap. 3, § 2 spre sfîrșit unde tot ce nu este ἔξω τῆς διανοίας, „în afara gîndirii", este exclus din domeniul metafizicii, categoriile însă sînt incluse în acesta.

[11] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1. p. 394.

[12] *Ibid.*

[13] *Philos. d. Griechen*, II, 2. p. 188 *sqq.*

cul pentru anumite predicate."[14] Zeller îl citează aici pe Strümpell care, în lucrarea *Geschichte der theoretischen Philosophie*, caracteriza categoriile și ca „specii ale predicării" („*Arten der Prädicirung*"), deci nu ale „ceea ce se predică" („*des Prädicirten*").[15]

Cea de-a doua concepție nu privește categoriile ca forme ale enunțului, ca moduri ale predicării, ci *drept concepte*; totuși ele nu sînt considerate concepte în măsura în care sînt abordate în și pentru sine și ca nume pentru
[77] reprezentările simple ale spiritului, ci strict în relația lor cu judecata, adică în măsura în care ele pot fi parte a judecății, și anume *predicat*. Din această perspectivă, categoriile au luat naștere prin descompunerea legăturii propoziționale și sînt predicate detașate, cele mai generale predicate. Diviziunea lor nu provine din analiza caracterului lor real (*realer Betrachtung*), ci din diversitatea relațiilor gramaticale, caz care pare a presupune și diversitatea corespunzătoare a relațiilor logice. — Pe scurt, aceasta pare a fi concepția lui Trendelenburg, dezvoltată mai tîrziu amănunțit în *Elementis Logices Aristoteleae*, și, îndeosebi, în excelenta *Geschichte der Kategorienlehre* (Berlin 1846), după ce, mai întîi, încercase să demonstreze originea categoriilor în relațiile gramaticale în tratatul *De Categoriis* (1833). Astfel, la pagina 20, el afirmă: „Conform cu aceasta, categoriile apar drept *conceptele* universale sub care cad predicatele propoziției simple [...] Categoriile sînt cele mai generale predicate." Și mai departe, mai jos: „Prin faptul că ultimele categorii se manifestă tocmai în forma lor ca predicate, pot fi concepute ca predicate și toate celelalte categorii dacă enunțul se produce prin intermediul copulei care ține de sfera a ceea ce este

[14] *Ibid.*, p. 189, n. 1.

[15] *Geschichte der theoretischen Philosophie*, p. 211.

format prin legătură (*die der* συμπλοκή *angehört*)."[16] Faptul că, în acord cu aceasta, substanța primă, care, de fapt, poate fi numai subiect[17], ar aparține predicatelor este explicat de Trendelenburg prin aceea că uneori ea este predicată cel puțin în mod impropriu[18], cu trimitere la *An. prior.* I 27: „Uneori noi spunem: acel alb este Socrate și cel care se apropie este Kallias."[19] La această poziție a aderat și Biese în lucrarea sa *Philosophie des Aristoteles*[20] și, de asemenea, nici Waitz nu pare să o respingă în ediția sa a *Organonului*, nu cel puțin în măsura în care recu- [78]
noaște originea categoriilor în relațiile gramaticale.[21] De asemenea, s-ar putea aduce ca argument aici că și vechii traducători ai lui Aristotel au fost favorabili acestei idei, traducînd κατηγορία prin *praedicamenta*. Trendelenburg crede că și afirmațiile scoliaștilor, ale lui Alexandru din Afrodisia, Alexandru Aegaeus, Porfir [„expresia κατηγορία este întrebuințată pentru a arăta că ea este predicată despre un lucru"][22] și ale altora dovedesc că și ei ar fi înțeles într-un mod asemănător conceptul de categorie.[23]

În fine, cea de-a treia concepție concordă cu cea de-a doua prin faptul că, pentru ea, categoriile nu sînt un simplu cadru pentru concepte, ci concepte reale. Ea respinge însă mai hotărît decît prima ideea că este vorba doar de pre-

---

[16] *Gesch. d. Kateg.* p. 23.

[17] Cf. *Cat.* 5, 2 a 11.

[18] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 6.

[19] *An. prior.* I 2, 43 a 35-36.

[20] Biese, *Philosophie des Aristoteles* I, p. 49: „Categoriile, aceste concepte fundamentale ale gîndirii, [...] (p. 53) nu sînt conceptele generice însele [78] care indică ceea ce este esențial pentru un obiect, ci cele mai generale moduri ale enunțului (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, *Top.* I, 9)."

[21] Waitz, *Aristotelis Organon* I, p. 268.

[22] Simplicius fol. 3, b. (Basil.1551): „Un cuvînt poartă numele de predicat în sensul că el se spune despre un lucru."

[23] Trendelenburg, *De categoriis.*

dicate sau că tabela categoriilor ar fi concepută numai prin considerarea relațiilor logice și gramaticale. Conform ei, categoriile sînt conceptele supreme și diferite ce pot fi desemnate cu numele comun ὄν. Această concepție a fost dezvoltată și întemeiată îndeosebi de Bonitz în tratatul său *Ueber die Kategorien des Aristoteles*: „Categoriile", afirmă el, „indică pentru Aristotel *semnificațiile* diferite în care noi enunțăm *conceptul* ființei (*den Begriff des Seienden*); ele desemnează genurile supreme cărora trebuie să le poată fi subordonată orice ființare (*Seiend*). Ele servesc, de aceea, pentru orientarea în domeniul a ceea ce este dat prin experiență."[24] Iar într-un alt loc: „Conform cu aceasta, κατηγορία semnifică nu doar și nu exclusiv că un concept este atribuit altuia ca predicat, ci, în genere, că un *concept* este rostit (*ausgesprochen*) și enunțat (*ausgesagt*) *într-o anumită semnificație, fără ca prin aceasta* [79] *să fie cumva gîndită relația sa cu un altul*. Așadar pluralul κατηγορίαι va semnifica modurile diferite în care este enunțat un concept, semnificațiile diferite care sînt legate de enunțarea lui, deci κατηγορίαι τοῦ ὄντος (categoriile ființei) va semnifica accepțiunile diferite care sînt legate de enunțarea conceptului ὄν, exact același lucru ca și πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ποσαχῶς λέγεται τὸ ὄν [...] ființa se enunță într-o multiplă semnificație. Această expresie κατηγορίαι τοῦ ὄντος (categoriile ființei) [...] este de fapt, în mod evident, numele complet pentru categorii ca genuri supreme ale ființării."[25] — Cu această viziune concordă cele spuse de Ritter în al treilea volum al lucrării sale *Geschichte der Philosophie*: „Prin categorii, Aristotel înțelege cele mai generale moduri ale ceea ce este desemnat prin cuvîntul simplu."[26] De asemenea, Hegel

---

[24] *Sitzungsb. d. k. Acad. d. Wiss. philos. histor.* Cl. X, 5. p. 623.
[25] *Ibid.*, 621.
[26] Ritter, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 77.

numeşte categoriile în sensul lui Aristotel „esenţele simple, determinaţiile generice".[27]

Am prezentat mai sus concepţii care duc în direcţii extrem de diferite şi a sosit acum momentul să ne hotărîm pentru una dintre ele. Căci dacă luăm în considerare numai deosebirea în ceea ce priveşte teza fundamentală, adică în determinarea semnificaţiei categoriilor, şi dacă facem abstracţie, pentru moment, de orice alte întrebări — de cea referitoare la calea urmată de Aristotel în stabilirea lor, de pildă —, ca şi de posibilităţile de soluţionare diferită a lor, oricît de strîns ar putea fi legate acestea cu problema în discuţie, atunci concepţiile prezentate aici par să epuizeze de aşa manieră întreaga sferă a posibilelor deosebiri interpretative încît nu mai rămîne nici un loc pentru o nouă interpretare care s-ar abate de la cele trei. Dacă, aşa cum rezultă în mod clar din toate locurile unde este vorba despre ele[28], categoriile nu reprezintă o gîndire compusă [κατηγορία = κατάφασις (afirmaţie)][29], precum judecata, [80]
ci concepte simple, lucru de care Aristotel ne asigură în mod expres (*Cat.* 4, 1 b 25.)[30], atunci e posibil fie să concepem categoriile ca forme diferite ale enunţului conceptual (*der begrifflichen Aussage*), fie să le concepem drept cele mai înalte genuri supreme. Dacă urmăm prima cale, ajungem la ceea ce susţine prima concepţie. Dacă o urmăm pe cea de-a doua, atunci fie concepem categoriile drept concepte

---

[27] Hegel, *Werke* XIV, p. 402.

[28] Cf. de pildă, pasajele citate mai sus la capitolul 1 ca şi în alte capitole.

[29] Ca, de pildă, în *Anal. prior.* I, 46, 52 a 15 unde numele κατηγορία [80] este întrebuinţat ca şi κατάφασις: „Termenii negativi se raportează la fel faţă de termenii afirmativi ca şi la propoziţiile cu un predicat nedefinit. Fie *A egal*, *B ne-egal*, *C inegal* şi *D ne-inegal*."

[30] *Cat.* 4, 1 b 25: „*Cuvintele fără nici o legătură* înseamnă: substanţă, cantitate, calitate etc."

în măsura în care orice concept este un întreg pentru sine, un gînd încheiat ca atare[31], și atunci ajungem la ceea ce susțin adepții celei de-a treia orientări, sau le gîndim drept concepte, dar nu în și pentru sine, ci în măsura în care ocupă un loc în propoziție sau judecată, fiind, așadar, o parte a judecății, și anume, așa cum rezultă de aici, un predicat, și atunci ne declarăm în favoarea celei de-a doua poziții. Ar mai rămîne, desigur, încă o posibilitate, întrucît, în măsura în care cu ele se poate forma o anumită înlănțuire silogistică, conceptele pot fi considerate și ca termeni ai silogismului, dar această posibilitate cade de la sine, căci este clar pentru oricine că în cazul categoriilor aristotelice nu este vorba de o relație directă cu silogismul.

Dacă, așadar, în acest punct, strict despărțite una de alta și opunîndu-se una alteia, concepțiile deja existente epuizează toate posibilitățile și exclud orice nouă tentativă interpretativă, atunci trebuie să declarăm deschis că cea de-a treia concepție ne pare de preferat celorlalte două. Trebuie însă adăugat imediat că nu putem fi de acord cu ea în forma ei completă la care, prin determinații ulterioare, dependente, în mod firesc, de soluționarea problemelor în discuție, a ajuns îndeosebi Bonitz în valorosul
[81] tratat deja menționat, ci, mai degrabă, recunoaștem elemente îndreptățite și în celelalte două, elemente ce ne par complet compatibile cu cea de-a treia. De asemenea, nu ni se pare că reprezentanții primelor două concepții își mențin pozițiile într-un mod atît de unilateral și de abrupt pe cît par să o facă în anumite formulări prin care au accentuat exclusiv ceea ce la sfîrșit avea poate să le apară nu ca o dimensiune unică, ci doar ca una esențială a semnificației categoriilor. Astfel, cînd Brandis consideră ca-

[31] *De interpr.* 3, 16 b 20: „pentru că, folosindu-le, ele opresc gîndirea ascultătorului și-i fixează atenția."

tegoriile numai ca *puncte de vedere* în separarea genurilor, iar Zeller numai ca *locuri* pentru anumite predicate, ei au susținut poate acest lucru numai într-un mod asemănător cu Prantl, care nu ezită să afirme în a sa *Geschichte der Logik*: „Însă în măsura în care categoriile sînt chiar categorii, ele se configurează — răspicat spus — ca τόποι ai unui λόγος (locuri ale unui logos) și această semnificație proprie acum categoriilor trebuie noi să o lămurim aici"[32], în timp ce chiar mai înainte afirmase în mod expres: „Astfel Aristotel numește în mod clar acele determinații (*Bestimmtheiten*) (categoriile) [...] chiar predicate comune — κοινῇ κατηγορούμενα — și acestea sînt același lucru cu ceea ce el numește « genuri » — γένη."[33] Ba chiar și Zeller își începe capitolul consacrat prezentării filozofiei aristotelice cu cuvintele: „Toate obiectele gîndirii noastre cad după Aristotel sub unul dintre următoarele zece *concepte*: esența, mărimea etc. *Aceste concepte supreme sau categorii* etc."[34] La fel, Brandis numește categoriile în mai multe locuri „concepte generice universale și prime, genurile supreme ale ființării etc." Pe de altă parte, oricît de mare accent pune el în distingerea categoriilor pe relațiile logice, și Trendelenburg admite că în dispunerea acestora „subsumarea logică" este în conflict cu „geneza reală"[35] și că Aristotel „abordează în mod real categoriile aflate pe căi formale"[36]. În genere, credem că interpretarea tezei sale, așa cum am expus-o mai sus și așa cum apare ea sub multiple aspecte în polemica purtată contra ei, nu corespunde cu totul intenției sale. Afirmația conform căreia categoriile se de- [82]

[32] *Gesch. d. Log. im Abendl.* I, p. 196.
[33] *Loc. cit.*
[34] *Philos. d. Griechen*, II, 2. p. 186.
[35] *Gesch. d. Kateg.* p. 189.
[36] *Ibid.*, p. 210.

osebesc după modurile diferite de predicație și că ele au fost aflate prin referire la predicatele judecății și propoziției poate coexista foarte bine cu cea conform căreia ele trebuie să indice deosebirile conceptelor considerate în mod absolut, așa cum vom vedea mai îndeaproape. Dacă lui Trendelenburg i s-ar pune întrebarea: „Diviziunea cui o indică categoriile, a predicatului sau a ființei ? Și ce este supraordonat categoriilor οὐσία, ποιόν, ποσόν etc., conceptul de predicat sau τὸ ὄν?", atunci el s-ar hotărî ca și noi, și cred că putem fi siguri de asta, pentru ultima variantă. Însă întrucît chestiunea nu este lipsită de dificultăți majore, vrem să expunem și să întemeiem prudent și pas cu pas concepția care ne apare ca fiind cea mai sigură. Din acest motiv afirmăm:

§ 2. Categoriile nu sînt doar un cadru pentru concepte, ci sînt ele însele concepte reale, ὄντα καθ' αὑτὸ ἔξω τῆς διανοίας (ființări în sine existente în afara gîndirii).

Aceasta este o teză atît de clar și de des enunțată de Aristotel încît, după cum am spus, nu pot să cred că mai există vreo altă deosebire între interpreți în afara celei a cuvintelor prin care o exprimă. Mai întîi, dacă nu mai există dubiu în legătură cu faptul că τὸ ὄν însuși, despre care metafizicianul trebuie să trateze, este un concept, și anume, întrucît cele ce există doar obiectiv în minte au fost excluse deja mai sus, e un concept real, atunci nici în privința categoriilor nu mai poate exista nici o îndoială, căci *Met. Z* 4, 1030 b 11 arată suficient de clar: „Dintre cele ce sînt *unul* semnifică o substanță (τόδε τι), altul o cantitate (ποσόν), altul o calitate (ποιόν)."[37] La fel, *De an.*

[37] *Met. Z* 4, 1030 b 11-12.

II 1, 412 a 6; *Met.* Δ 7, 1017 a 22; *H* 6, 1045 a 36; Θ 1, [83]
1045 b 32 și împreună cu ele o mulțime de alte pasaje pe care le vom cita parțial imediat mai jos, atunci cînd vom examina mai amănunțit raportul dintre τὸ ὂν nedeterminat și categorii.[38]

În plus, adevărul afirmațiilor noastre rezultă din expresiile alese de Aristotel pentru desemnarea categoriilor. De exemplu, el le denumește concepte generice (*Allgemeinbegriffe*) — κοινά — ca în cea de-a treia carte a *Fizicii*: „Pentru acestea, spunem noi, nu se poate găsi un κοινὸν (concept comun) care să nu fie nici o substanță, nici o calitate, nici o cantitate, nici una dintre celelalte categorii." Cf. *Anal. post.* II 13, *Met.* Λ 4.[39] Și asupra acestui punct vom reveni mai tîrziu.[40] Apoi categoriile sînt numite genuri — γένη —, ca în prima carte din *Despre suflet*: „Mai întîi însă este necesar să distingem în care dintre genuri și ce este sufletul, adică dacă este un individ și o substanță sau o calitate sau o cantitate sau o alta dintre categoriile distinse de noi." Alte pasaje vezi mai jos.[41] Dacă însă în cîteva locuri categoriile nu înseamnă pur și simplu τὰ γένη (genuri), ci τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν (genurile categoriilor)[42], acest genitiv este explicat de Bonitz la locul citat ca genitiv al apoziției, astfel încît ar fi spus exact același lucru ca și în pasajele anterioare. De asemenea, dacă cineva ar dori să le considere ca „genuri ale predicatelor", nici acest fapt nu ne-ar încurca cu nimic, întrucît genurile a ceea ce se predică trebuie să fie

---

[38] V. *infra* § 3.

[39] *Phys.* III 1, 200 b 34-201 a 1; *Anal. post.* II 13, 96 b 20, *Met.* Λ, 4, 1070 b 1.

[40] V. *infra* § 4.

[41] *De an.* I 1, 402 a 22-25. Cf. *infra* p. 100.

[42] *Top.* I 15, 107 a 3; *ibid.*, 9, 103 b 20; *Soph. elench.* 22, 178 a 5; *Anal. post.* I, 22, 83 b 15 și în alte locuri.

[84] și ele tot genuri și, în consecință, concepte. În fine, urmînd fie explicația lui Trendelenburg, fie pe cea a lui Bonitz[43], atît numele κατηγορίαι, cît și, mai ales, expresiile care-l înlocuiesc în alte locuri: κατηγορήματα, κατηγορούμενα (predicate) (*Phys.* III 1, 201 a 1; *Met. Z* 1, 1028 a 33; *Λ* 4, 1070 b 1 și în alte locuri) și λεγόμενα (cele spuse) (*De coelo* III 1, 298 a 28; *Cat.* 4, 1 b 25 și în alte locuri) trimit la ideea că în cazul categoriilor avem de-a face cu concepte, iar nu doar cu locuri pentru concepte. În schimb, dacă numele dat categoriilor este διαιρέσεις (diviziuni) ca în *Top.* IV 1, 120 b 36, atunci aceasta înseamnă numai că ele sînt διαιρεθέντα (cf. An. prior. I 37, 49 a 7; *Phys.* V 1, 225 b 5.), adică conceptele în care este divizată ființa (διαιρεῖται τὸ ὄν).[44] Însă ele sînt numite și πτώσεις (cazuri); cum se explică oare acest nume?[45] Bonitz atenționează pe bună dreptate „că nu πτώσεις singur, ci abia în legătură cu ὄν și μὴ ὄν (τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν: neființa conform cazurilor ei) este folosit pentru desemnarea categoriilor". „Conform cu aceasta", afirmă el, „putem presupune că acest cuvînt considerat izolat și pentru sine nu-i pare suficient de precis lui Aristotel pentru a fi întrebuințat precum γένη sau τὰ πρῶτα (genurile prime) ca nume pentru categorii."[46] Desigur, în *Etica Eudemică*[47], πτώσις singur este întrebuințat în același sens precum κατηγορία, însă această lucrare nu este atribuită lui Aristotel, ci doar unui elev al său. Expresia τὸ κατὰ τὰς πτώσεις ὄν (ființa conform cazurilor ei) permite catego-

---

[43] Cf. *supra* p. 78 și p. 77 și *infra* § 5.

[44] Cf. în privința semnificației pe care o are διαίρεσις *An. prior.* I 31; *Anal. post.* II 13, 96 b 25.

[45] *Met. N*, 2, 1089 a 26: „Despre [ne]ființă se vorbește în atîtea sensuri cîte categorii sînt."

[46] Bonitz, *op. cit.*, p. 614.

[47] *Eth. Eudem.* I 8, 1217 b 29.

riilor să apară din nou ca ὄντα, așadar drept concepte, și nu doar drept cadre pentru concepte.

[După cum se observă,] noi spunem nu *doar* drept cadre pentru concepte și nu respingem, așadar, ideea că ele oferă în mod real cadrul în care pot fi înscrise celelalte [85] concepte reale și că determină locurile diferite în care se repartizează acestea. Mai degrabă, dacă, într-adevăr, categoriile sînt concepte generice universale, atunci adevărul acestei teze va rezulta ca o consecință necesară; căci orice gen cuprinde în granița unică și extinsă care-i este proprie toate speciile și indivizii subordonați lui, acestea sînt în el, iar el este oarecum locul pentru ele. Dar și inversa pare a fi necesară, anume că locul comun pentru concepte este determinat prin gen sau, totuși, printr-un concept generic analog. Deci și în acest mod ar putea rezulta deja pe cale rațională că dacă, așa cum susțin acei interpreți, categoriile reprezintă cadrul pentru concepte, atunci ele nu pot fi *doar* un cadru pentru ele, ci, simultan, trebuie să fie ele însele concepte.

Noi afirmăm:

§ 3. Categoriile sînt semnificații diferite ale lui ὄν care este enunțat despre ele κατ' ἀναλογίαν (prin analogie), și anume într-o dublă modalitate, conform analogiei proporționalității și conform analogiei prin raport cu același termen.

Această propoziție oferă celei anterioare o nouă confirmare. Ea conține însă trei afirmații: 1) că τὸ ὄν divizat conform figurilor categoriilor (κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) nu este divizat ca un concept sinonim, ca un gen în speciile sale, ci ca un ὁμώνυμον (omonim) care este cercetat conform semnificațiilor sale distincte; 2) că dacă, în raport cu diferitele categorii, τὸ ὄν este un omonim,

totuși nu este vorba doar de o omonimie accidentală (ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον), ci, mai degrabă, între ὄν și categorii are loc o unitate a analogiei; 3) în fine, că această analogie a lor este una dublă, respectiv nu este doar o analogie a proporționalității, ci și o analogie prin raport cu același termen (*eine Analogie zum gleichen Terminus*). Sperăm ca din diferitele afirmații ale filozofului nostru să demonstrăm punct cu punct cele spuse, pînă la deplină certitudine.

În ceea ce privește prima problemă, să ne amintim că teza aristotelică a polisemiei ființei a reprezentat începutul
[86] cercetării noastre și că am găsit această idee exprimată prin expresia τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, ființa este enunțată într-un mod multiplu. Acest πολλαχῶς înseamnă deci nu doar că ceva este spus adesea, adică de mai multe ori și de către mai mulți, ci, de asemenea, și că este enunțat într-o multiplă semnificație. Însă acest τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς nu-l aflăm doar acolo unde este vorba de acea primă distingere a semnificațiilor lui ὄν, cea care stă la baza tratatului nostru, ci și acolo unde τὸ ὄν al categoriilor este divizat în acestea. De pildă, la începutul celei de-a șaptea cărți a *Metafizicii*: „Ființa se spune într-un mod multiplu; căci o [accepțiune] înseamnă o substanță și un individ, alta o calitate sau o mărime sau vreuna dintre cele ce sînt predicate astfel."[48] La fel, în cartea a cincea: „Ca atare (καθ' αὑτά), spunem că are ființă (*seiend gennant wird*) despre ceea ce semnifică figurile categoriilor, căci ființa are tot atîtea accepțiuni ca și modurile în care este enunțată. Fiindcă, acum, dintre cele ce sînt predicate ceva sem-

[48] *Met.* Z 1, 1028 a 10: „Ființa se ia în mai multe înțelesuri, cum am arătat mai înainte în cartea despre multiplele semnificații ale unor cuvinte, unde am tratat despre accepțiile acestui cuvînt. Într-adevăr, el înseamnă, pe de o parte, substanța lucrului, iar pe de altă parte înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate și fiecare din predicatele celorlalte categorii."

nifică o substanță, altceva o calitate, altceva o mărime, altceva un relativ, altceva o acțiune sau o pasiune, altceva un « unde » sau un « cînd », cu fiecare dintre acestea ființa semnifică [totuși] unul și același [lucru]."[49] Și în al doilea capitol al cărții a paisprezecea, unde, datorită contextului, sensul vocabulei πολλαχῶς apare cu totul clar: „Dar, mai întîi, ființa se spune într-un mod multiplu. Ea semnifică cînd o substanță, cînd o calitate, cînd o mărime și la fel cu celelalte categorii."[50]

În consecință, el respinge și în acest capitol, opunîndu-se platonicienilor, ideea că δυνάμει ὄν poate fi un concept unic întrucît este întîlnit în fiecare dintre categoriile proprii enunțării polisemice a lui ὄν.[51] Am atins deja această problemă în capitolul anterior și am văzut, discutînd acolo despre κίνησις, că deși ea se întîlnește în mai multe categorii, nu se poate susține totuși că ar fi *una* pentru toate categoriile, întrucît, în genere, nu pot fi găsite concepte comune pentru acestea.[52] De asemenea, din faptul că ființa se spune diferit rezultă, conform capitolului zece al cărții a cincea a *Metafizicii*, că la fel este și pentru toate celelalte concepte care i-ar putea fi asociate, astfel încît și identicul și deosebitul și contrariul trebuie considerate ca fiind altele în fiecare categorie.[53] Ideea este însă exprimată deosebit de clar într-un pasaj din *Etica Nicomahică* citat în acest scop de Trendelenburg: „Întrucît binele", se afirmă acolo, „se spune într-un mod tot atît de diferit ca și ființa (în categoria substanței este enunțat [87]

---

[49] *Met.* Δ 7, 1017 a 22-27.

[50] *Met.* N 2, 1089 a 7-9.

[51] V. *supra* p. 50. n. 37.

[52] *Phys.* III 1, 200 b 34 și *Met.* K.

[53] *Met.* Δ 10, 1018 a 35: „Întrucît despre unul și ființă se vorbește în mai multe sensuri, urmează ca în mod necesar să se spună aceleași lucruri și despre cele ce vin de la ele, precum « același », « altul » și « contrariu » care au a fi altfel după fiecare categorie."

ca divinitate și intelect, în cea a calității ca virtute, în cea a mărimii ca dreaptă măsură, în cea a relativului drept ceea ce e folositor, în cea a timpului ca prilej, în cea a locului ca locuire și altele asemenea) este evident că nu poate exista un concept comun și unic pentru toate; căci altminteri el nu ar putea fi enunțat în toate categoriile, ci în una singură."[54]

În același sens capitolul douăzeci și opt al cărții a cincea
[88] a *Metafizicii* afirmă cu toată certitudinea că ceea ce aparține diferitelor categorii nu are un gen comun, categoriile nefiind reductibile nici una la alta, nici la ceva unic mai general decît ele.[55] Și, în acord cu aceasta, Aristotel respingea ideea că ființa ar putea fi un gen, de pildă, în a treia carte a *Metafizicii*: „Nici *unu*, nici *ființa* nu pot fi un gen pentru cele ce sînt."[56] Cf. *Top.* IV 6, 127 a 28. De asemenea, cartea a opta a *Metafizicii* susține că ființa nu este aidoma unui gen care, contras prin diferențe, se descompune în specii, ci că, conform semnificației sale, e fie substanță, fie calitate, fie cantitate[57], iar în cartea a

---

[54] *Eth. Nicom.* I 4, 1096 a 23.

[55] *Met.* Δ 28, 1024 b 9: „Distincte prin gen se spune despre cele al căror subiect apropiat este diferit și care nu se pot reduce unele la altele, nici să stea în același, [...] și tot de asemenea [despre] diferitele categorii ca moduri de a fi ale ființei. Căci cele ce sînt semnifică, unele esența, iar altele calitatea sau celelalte de acest fel, mai înainte diferențiate. Acestea nici nu pot fi reduse unele la altele, nici la una dintre ele."

[56] *Met. B* 3, 998 b 22.

[57] *Met. H* 6, 1045 a 36. Aristotel explică în ce mod substanțele separate care nu constau din materie și formă sînt una: „Cît despre lucrurile care n-au materie, nici inteligibilă, nici sensibilă, fiecare din ele constituie o unitate în mod imediat" și lămurește acest lucru prin exemplul ființei (ὄν), care se descompune de îndată în categorii fără să aștepte ceva de genul diferenței pentru a deveni această sau aceea categorie: „după cum fiecare din aceste lucruri constituie o ființă, fie ca o substanță, fie ca o calitate, fie ca o cantitate. De aceea în definițiile acestor categorii nu intră nici ființa, nici unul, esența lor este imediat, prin sine însăși, și unitate și existență etc. [trad. Bezdechi]"

ştaptea a *Metafizicii* τὸ ὄν este caracterizat ca o expresie nedeterminată care primeşte determinații abia prin intermediul categoriilor.[58]

Ajungem acum la ceea ce am susținut la al doilea punct, anume că dacă lui ὄν, aşa cum revine el diferitelor categorii, Aristotel nu-i atribuie acea unitate mai riguroasă [89] a genului, totuşi i-o atribuie pe cea a analogiei, mai extinsă decît cea a genului şi care cuprinde şi omonimele (ὁμώνυμα). Această unitate a analogiei este distinsă şi supraordonată de cea a genului în cartea περί τῶν ποσαχῶς (*Despre multiplele semnificații*), cartea Δ a *Metafizicii*, capitolul al şaselea: „Ceva este numeric (individual) unu, altceva [este unu] conform speciei, altceva conform genului, altceva conform analogiei. Este unu ca individ ceea ce e într-o materie, ca specie, ceea ce concordă în definiție, ca gen, ceea ce are aceeaşi figură a categoriei, iar conform analogiei cele ce se raportează [între ele] precum unul la altul. Permanent însă ceea ce urmează este legat de ceea ce precedă precum ceea ce e unu ca individ este, de asemenea, şi ca specie, în timp ce nu tot ce e unu ca specie e şi ca individ. Ceea ce este însă unu ca specie e unu şi ca gen în timp ce nu tot ce e unu ca gen e şi ca specie, poate însă doar prin analogie, în timp ce nu tot ce e unu prin analogie e unu ca gen."[59] Cf. *De part. anim.* I 5, 645 b 26; *Met. N*, 6, 1093 b 19) Corectitudinea ultimelor observații rezultă de la sine dacă ținem cont de

---

[58] *Met. Z* 3, 1029 a 20: „Numesc materie ceea ce prin sine însuşi nu e nici ceva determinat, nici o cantitate oarecare, nici nu are vreunul din predicatele prin care e determinată ființa."

[59] *Met. Δ* 6, 1016 b 31-1017 a 2; *De part. anim.* I 5, 645 b 26: „Unele dețin ceea ce este comun printr-o analogie, altele după gen, altele, după specie." *Met. N* 6, 1093 b 19: „O astfel de analogie se află în fiecare categorie a ființei."

faptul că toate conceptele care aparțin diferitelor categorii sînt numite ὄντα (ființări) și dacă, în plus, îi recunoaștem lui ὄν unitatea prin analogie. Aristotel face el însuși acest lucru în cuvinte clare în a patra carte a *Metafizicii*:
[90] „Ființa este numită așa într-o multiplă semnificație, însă nu omonim, ci prin raport cu unul și cu o natură unică, tot la fel cum ceea ce este [numit] sănătos [pune] totul în relație cu sănătatea: ceva fiindcă o apără, altceva fiindcă o produce, altceva fiindcă e un semn al ei, altceva fiindcă e capabil de a o primi, sau tot la fel cum ceea ce e [numit] medical [pune totul] în relație cu arta medicinei etc."[60] La fel, în capitolul al patrulea al cărții a șaptea și în capitolul al treilea al cărții a noua.

La începutul *Categoriilor*, Aristotel divide toate lucrurile cărora le revine în comun un nume în ὁμώνυμα și συνώνυμα (sinonime). Modul în care le distinge exclude orice tertț, întrucît afirmă: „omonim este numit ceea ce are doar un nume comun, în timp ce conceptul desemnat prin acesta este diferit, ca, de pildă, calul și calul pictat este un animal [...] Însă ceea ce e unu nu doar după nume, ci și după concept este numit sinonim, ca, de pildă, calul

---

[60] *Met.* Γ 2, 1003 a 33: „ [...] Pentru că « medical » se zice fie despre cel ce posedă arta medicinei sau despre cel înzestrat de la natură pentru ea, fie despre ceea ce înseamnă opera însăși a medicinei. Și mai sînt atîtea alte exemple de acest fel. Tot asemenea se vorbește și despre ființă, în mai multe sensuri, dar, de fiecare dată, relativ la un singur principiu. De aceea, li se zice ființări, unora pentru că sînt substanțe, altora ca determinații ale substanței etc." *Met.* Z 4, 1030 a 32: „Căci trebuie să recunoaștem calitatea de ființă substanței și celorlalte categorii (calității, cantității etc., F. B.), fie în sensul că cuvîntul ființă rămîne același, dar își schimbă înțelesul prin omonimie, fie în sensul că adăugăm sau omitem predicatul ființei, în sensul în care spunem, de pildă, că și incongnoscibilul este un cognoscibil. De fapt, *noi nu vorbim*, în acest caz, *nici prin omonimie, nici prin sinonimie*, ci raportul e același cu cel pe care-l întîlnim atunci cînd întrebuințăm cuvîntul « medical ». E adevărat că termenul acesta e folosit, în diferitele lui accepții, despre unul și același obiect, dar

și boul este un animal."[61] Conform acestor caracterizări, întrucît τὸ ὄν care se divide în categorii nu e un συνώνυμον, el va fi, după cum am văzut, în mod necesar un ὁμώνυμον. Din acest motiv, în pasajele citate din *Metafizica*, Aristotel pare să-i acorde lui ὄν o poziție de mijloc între omonime și sinonime. Însă în acest caz, cuvîntul ὁμώνυμον este întrebuințat într-un sens mai restrîns, unul care cuprinde numai ceea ce Aristotel numește într-un alt pasaj omonime accidentale (ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον), opuse de el omonimelor prin analogie (ὁμώνυμον κατ' ἀναλογίαν).[62] Așadar, ființa nu este pentru categorii un asemenea ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον, ea revenindu-le lor doar în mod analog. [91]

Dar pentru a înțelege ce înseamnă acest omonim prin analogie, trebuie să știm ce înțelege Aristotel, atît în acest pasaj, cît și în genere, prin ἀναλογία; și tocmai acest aspect vrem noi să-l lămurim la cel de-al treilea punct. Trendelenburg a cercetat în mod amănunțit semnificația analogiei în lucrarea *Geschichte der Kategorien*.[63] De la el pot fi învățate următoarele lucruri:

În semnificație primă și originară, afirmă el, analogia e ceva cantitativ, e proporție matematică, iar esența ei con-

---

care, totuși, nu e unul și același lucru, adică e folosit nu prin omonimie, căci termenul « medical » se întrebuințează și despre corp și despre operație și despre instrumente, și aceasta nici prin omonimie, nici prin sinonimie, ci el se referă de fiecare dată doar la un singur lucru." Cf. *Met. K* 3, 1060 b 32.

[61] *Cat.* 1, 1 a 1-3, 6-8.

[62] *Eth. Nicom.* I 4, 1096 b 25: „Binele nu poate fi deci conceput ca un lucru comun, enunțabil printr-o singură idee. Dar atunci cum să-l definim? Căci toate cîte sînt considerate bunuri nu par să fie din întîmplare omonime. Să fie astfel pentru că toate își au originea într-un singur bine sau pentru că toate converg spre același bine? Sau poate că se numesc așa mai degrabă în virtutea analogiei? Căci ceea ce este vederea pentru trup mintea este pentru suflet și așa mai departe."

[63] *Gesch. d. Kateg.* p. 152 *sqq.*

stă în egalitatea raporturilor (ἰσότες λόγων).[64] Dar și în domeniul calitativ este posibilă o proporție, așa cum ne arată exemplul din pasajul tocmai citat al *Eticii Nicomahice*: precum este facultatea de a vedea în raport cu corpul, se spune acolo, la fel este intelectul în raport cu sufletul.[65]

[92] Două pasaje citate de Trendelenburg dovedesc — fapt pe care el îl evidențiază însă mai puțin ferm — că o asemenea proporție calitativă are loc într-un dublu mod: 1) *una și aceeași* calitate revine *în același grad sau într-un grad diferit* la subiecte diferite (căci calitatea admite un mai mult și un mai puțin [τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον][66]), de pildă, corpul A e mai cald decît corpul B, la fel cum corpul B e mai cald decît corpul C. Aici are loc, într-un anumit grad, și o comparație după cantitate, după măsură, dar nu κατὰ τὸ ποσόν ἢ ποσόν (după cantitate ca atare), ci după mărimea putinței (*Kraft*) (ἢ δύναταί τι) sau altele asemenea. — 2) Cînd *calități diferite* se raportează *în același mod* la mai multe subiecte, de pildă, cînd spunem acesta este cald așa cum acela este alb.[67] Ultima este analogia

---

[64]. *Eth. Nicom.* V 6, 1131 a 31.

[65] V. n. 62. Alte exemple oferă *Top.* I 17, 108 a 7: „Asemănările trebuie să fie căutate, în primul rînd, în lucruri care sînt clasate în genuri deosebite, prin procedeul următor: A și B se comportă unul față de altul cum se comportă unul față de altul C și D, de exemplu, știința este față de știut ca senzația față de sensibil; sau A se află în B, tot așa cum C se află în D; de exemplu, cum vederea se află în ochi, tot așa intelectul intuitiv se află în suflet, și cum liniștea se află în mare, tot așa vîntul se află în aer." De asemenea *An. prior.* I 46, 51 b 22; [92] *Phys.* I 7, 191 a 7; *De part. anim.* I 5, 645 b 6, 9; *Met.* Θ 6, 1048 b 5.

[66] *Cat.* 8, 10 b 26: „Calitățile admit variație de grad."

[67] *De gen. et corr.* II 6, 333 a 23: „[Elementele] nu sînt comparabile după cantitate ca atare, în măsura în care o cantitate provine din alta, ci după gradul potenței lor, tot așa cum un sfert de litru de apă este capabil să răcească tot atît cît ar face-o zece asemenea cantități de aer. În același fel, [elementele] se pot compara *după cantitate, dar nu după ea*

desemnată de Aristotel în mod expres cu acest nume.[68] Și astfel ἀνάλογον este mai general decît κοινόν, dacă acesta din urmă rămîne permanent în cadrul aceleiași categorii.[69] Primul poate, de asemenea, întemeia un element comun între diferitele categorii: „Ceea ce este analog", se spune în a paisprezecea carte a *Metafizicii*[70], „străbate toate categoriile ființei; ceea ce este linia dreaptă în raport cu lungimea, este planul în raport cu lățimea, numărul par [93]
în raport cu numerele și albul în raport cu culoarea." Cf. de asemenea Δ 6, 1016 b 31; *Met.* Λ 4, 1070 a 31; *ibid.*, b, 16; *ibid.* b 26; *ibid.* 5, 1071 a 30 etc. „Astfel se înfățișează", conchide Trendelenburg, „categoriile lui Aristotel, dacă se consideră ceea ce pot avea în comun."[71]

Observăm de aici cum în raport cu lucrurile care sînt aceleași după nume, dar nu după concept, deci în raport cu omonimele (ὁμωνύμοις), cele ce sînt analoge (ἀνάλογα), dacă sînt concepute în acest mod, se disting de omonimele accidentale (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις) și, în acord cu un uz mai riguros al termenului, sînt cu totul excluse din sfera omonimelor (ὁμώνυμον) ca [fiind] mai puțin omo-

---

ca atare, ci după potențele [fiecăreia]. Apoi, potențele sînt comparabile după măsura cantității, dar *în sens analog*, așa cum este în cazul unui [obiect] alb și al altuia cald. [Expresia] « ca și » semnifică asemănătorul în cazul calității, pe cînd în cazul cantității, ea [semnifică] egalul."

[68] *De part. anim.* I 4, 644 a 16: „Precum acelea dintre genuri care se deosebesc după gradul mai mare sau mai mic al excelenței se reunesc sub un gen unic, tot așa [se reunesc acelea dintre genuri] *care sînt analoge*. Mă refer la pasărea care diferă de altă pasăre prin mărime sau prin excelență (după cum una are aripi mai mari, alta mai mici), pe cînd peștele este analog păsării, deoarece el are înotătoare, pe cînd ea are aripi."

[69] Acesta este κοινόν în sensul strict al cuvîntului. Cf. *supra* p. 83 n. 39 pasajul citat din *Phys.* III 1. Pentru o altă utilizare a expresiei v. *infra* § 4.

[70] *Met. N* 6, 1093 b 18-21.

[71] *Gesch. d. Kateg.* p. 157.

nime. Ele se apropie întru cîtva de sinonime, căci, în afara numelui comun, le e specific dacă nu un concept comun, măcar o înrudire a conceptelor, dacă nu identitatea, măcar asemănarea conceptelor, dacă nu egalitatea de esență, totuși măcar egalitatea raportului. Există, cu siguranță, o deosebire între o omonimie conform căreia numim „Marte" atît o planetă, cît și pe zeul războiului și o alta după care este numit rege principele între oameni, acvila între păsări, regele pe tabla de șah etc.

De asemenea, se înțelege foarte bine în ce fel τὸ ὄν, deși nu poate fi sinonim în raport cu diferitele categorii, nu este în nici un caz lipsit de această analogie proporțională în raport cu ele. Căci precum se raportează omul față de ființa sa substanțială (*zu seinem substantiellen Sein*), față de οὐσία, la fel, de pildă, se raportează albul față de ποιόν (calitate) ca față de ființa (ὄν) care-i corespunde lui și numărul șapte față de ποσόν (cantitate) etc. Este deci aici o egalitate a raporturilor, o analogie așa cum o consideră Trendelenburg și așa cum Aristotel a susținut-o în mod cert pentru categoriile sale.[72]

[94] Dar cu aceasta nu am precizat încă pe deplin nici gîndul aristotelic, nici motivul pentru care el a vrut să distingă τὸ ὄν al categoriilor de omonimele în sens propriu. [Căci] în pasajele mai sus citate Aristotel nu subliniază că τὸ ὄν ar fi un nume comun pentru categorii întrucît ceea ce aparține *unei* categorii se raportează la *un* concept al ființei (*Seinsbegriff*) la fel cum ceea ce e conținut într-o alta la un alt concept al ei, ci spune: „Ființa se spu-

[72] De pildă, *Met. Z* 1, 1028 a 36: „Și sîntem încredințați că cunoaștem mai bine ce este fiecare lucru atunci cînd îi cunoaștem esența, de pildă ce este un om sau ce este focul, decît atunci cînd îi cunoaștem numai calitatea sau cantitatea sau locul, pentru că fiecare dintre aceste moduri de existență noi nu le cunoaștem decît cînd le știm esența, adică atunci cînd le stim calitatea sau cantitatea."

ne într-o multiplă semnificație, dar în raport cu *unul* și cu *o* singură natură"[73]; și acest *unu*, această unică natură, este substanța, așa cum rezultă imediat din cele ce urmează: „Unele sînt numite ființă pentru că sînt substanțe, altele fiindcă sînt pasiuni ale substanței etc."[74] La fel spune în primul capitol al cărții *Z*[75]: „Ființa se spune într-un mod multiplu [...] căci un [mod] semnifică o substanță, altul o calitate sau o mărime etc. Însă întrucît ființa este spusă într-o semnificație atît de diferită, este clar că ființa primă între ele este esența [*die Wesenheit*] care semnifică substanța [...] Celelalte însă sînt numite ființă întrucît, în raport cu această ființă, unele sînt calități, altele cantități, altele stări pasive (*leidende Zustände*) sau altele asemenea." Cf. *Met.* Θ 1, 1045 b 28 și *K* 3, 1061 a 8. Desigur, și exemplul la care trimite Trendelenburg (v. mai sus) prezintă analogia ca pe o proporție calitativă, însă exemplele citate de Aristotel pentru explicarea modului în care τὸ ὄν revine categoriilor κατ' ἀναλογίαν nu ne indică ni- [95]
mic de acest fel. Dacă dieta e numită sănătoasă fiindcă menține sănătatea, atunci motivul folosirii numelui [sănătos] nu este în mod evident o proporție în sens propriu cu corpul numit mai întîi și în semnificație primă sănătos, deși, în mod firesc, acest motiv trebuie căutat într-un raport, adică într-o relație cu acesta. La fel, cînd medicina este numită sănătoasă fiindcă produce sănătatea sau cînd culoarea pielii este numită astfel numai fiindcă e un semn al sănătății. Toate se află într-o relație cu sănătatea și prin aceasta una cu alta, fără ca din acest motiv să se afle tocmai într-o relație de felul proporției. Căci în orice proporție corectă dacă al doilea element este egal cu al patrulea, atunci trebuie și ca primul să fie egal cu

---

[73] *Met.* Γ 2, 1003 a 33. v. *supra* p. 90, n. 60.

[74] *Ibid.*

[75] *Met.* Z 1, 1028 a 10-15, 18-20.

al treilea; dacă a:b = c:b atunci a = c. De aceea, dacă noțiunile „care face sănătos" și „care indică sănătatea" nu înseamnă același lucru, ceea ce, în mod evident, este adevărat, relația dintre sănătate și ceea ce face sănătos, ca și cea dintre sănătate și ceea ce indică sănătatea, nu formează o proporție, fapt valabil și pentru alte exemple. Corpul asupra căruia se exercită arta de a vindeca, opera pe care ea o îndeplinește, mijlocul de care ea se folosește etc., despre toate este enunțat cuvîntul ἰατρικόν (medical) prin raport cu aceeași ἰατρική (artă a medicinei). Însă ele nu formează o proporție cu aceasta.

De aceea, credem că alături de modalitatea analogiei lămurită de Trendelenburg trebuie să fie acceptată o a doua, care ocupă împreună cu prima aceeași poziție mediană între sinonimie și omonimia pură. Și aici sînt înrudite lucruri eterogene, și aici ele au același nume pe care nu-l poartă ἀπὸ τύχης (accidental), ci κατ' ἀναλογίαν, numai că înrudirea de care este vorba aici este cu totul diferită de cea menționată anterior. În timp ce termenii analogiei considerate mai înainte arătau o egalitate de raporturi în diversitatea conceptelor, aici întîlnim o raportare complet diferită, o raportare la un același concept ca termen (ἅπαν πρός μίαν ἀρχήν), o relație la aceeași ἀρχή (principiu) (*Met.* Γ2). De aceea, Aristotel exprimă relația dintre acești termeni analogi și sinonime spunînd
[96] că ultimele pot fi numite în sens propriu καθ' ἕν (după unu), pe cînd primele numai πρός ἕν (în raport cu unu) sau [dacă e să le numim καθ' ἕν, atunci] le numim așa numai într-o oarecare măsură.[76]

Limba a atras nu o dată atenția asupra acestui mod al înrudirii în lucruri, căci pe unele lucruri le numim cu ace-

[76] *Met.* Γ2, 1003 b 13; v. p. 97, n. 79.

laşi nume, pe altele cu nume diferite, pe altele însă în aşa fel încît, deşi cuvintele sînt diferite, ele provin totuşi din aceeaşi rădăcină ca, de pildă, atunci cînd spunem că ceva este vindecabil, iar altceva este util sănătății. Însă limba nu procedează întotdeauna cu o asemenea precizie, ci îi e suficient că lucrurile sînt împreună şi se grupează în jurul unuia pentru ca, fără să se sinchisească de modul apartenenței lor individuale, să le numească cu un singur nume de familie, dacă mă pot exprima astfel. De pildă, numim „regal" nu doar stăpînul regesc — purtătorul puterii regale — ci vorbim şi de un sceptru şi de un veşmînt regal, de onoare, de porunci regale sau de sînge regesc etc. La fel, numele ὑγιεῖνον (sănătos) şi ἰατρικόν (medical) au fost utilizate mai sus într-o semnificație multiplă şi nu ar fi deloc dificil să multiplicăm exemplele.[77]

Deci τὸ ὄν care revine categoriilor este, după Aristotel, analog şi în acest mod. Ca urmare, ceea ce deosebeşte categoriile de omonimele pur accidentale nu este doar acea egalitate a raporturilor care are loc pentru un ὄν sau

[77] În *Met.* Δ 10, 1018 a 31, ἐναντίον (contrarul) este considerat a fi analog în acest mod: „Altele care mai sînt numite contrarii, sînt prin aceea că unele le au pe cele de mai sus, altele pentru că primesc asemenea contrarii, altele întrucît pot să le producă, dar şi să le sufere acțiunea, altele cît produc şi suferă acțiunea, altele ca act de cedare-act de primire, altele cît înseamnă posesiune sau privațiune de ele." La fel, δυνατόν, în Δ 12, 1019 b 35: „Cele ce sînt după putință se referă toate la primul înțeles. Adică la principiul schimbării în altul sau în acelaşi ca altul. Între celelalte, despre unele se zice că sînt în-putință, unele, pentru că altceva are asupră-le o astfel de putere, altele, întrucît nu sînt susceptibile în nici un chip, iar altele, în sfîrşit, sînt, dar numai într-un anumit fel. Tot asemenea şi cele ca ne-putința. Aşadar, definiția tare a primei semnificații a putinței ar fi că este un principiu de schimbare în altul sau în acelaşi luat ca altul." În schimb, şi în geometrie şi în logică se vorbeşte de o δύναμις şi de un δυνατόν, dar doar în sensul unei simple analogii a proporționalității. V. *supra* pp. 41, 42, n. 5 şi 6.

[97] altul, ci și analogia prin raport cu unul și același termen. Aceasta din urmă este evidențiată de Aristotel în pasajele citate și, în genere, ea este considerată drept acel mod al denumirii analoge care, aflîndu-se mai aproape de sinonime, se îndepărtează mai mult de lucrurile omonime într-un sens mai riguros al termenului[78]; pe baza ei, el demonstrează că există o unică știință care tratează despre ființă în multiplele ei accepțiuni.[79] Mai departe, tot pe baza ei Aristotel conchide că dintre categorii una poartă numele de ființă într-un sens mai propriu decît toate celelalte, așa cum este în mod firesc cazul pretutindeni la lucrurile care sînt numite în comun analoge în acest mod. Astfel „sănătos", atunci cînd este enunțat despre corpul sănătos, este enunțat în cel mai propriu sens deoarece corpul ca atare este constituit de sănătate ca formă de care depind toate celelalte concepte și prin raport cu care tot ceea ce e numit sănătos într-un mod oarecare primește acest nume.[80] Dintre categorii, substanța (οὐσία) este ființa primă și în sens propriu, „[despre] celelalte", afirmă Aristotel, „spunem că au parte de ființă (*werden seiend genannt*)

---

[78] Astfel, în *Met.* Θ 1, 1046 a 6 sînt distinse de omonime numele polisemantice unite în analogia identității termenului, în timp ce termenii analogi conform proporționalității sînt plasați în cadrul primelor: „Însă acele accepții ale termenului putință la care numai numele este asemenea le putem lăsa la o parte. Într-adevăr, unele poartă numele de putere datorită doar unei simple asemănări. [...] Dar toate potențele ce se referă la aceeași specie etc. [trad. Bezdechi]"

[79] *Met.* Γ 2, 1003 b 11: „Cum tot ceea ce este sănătos presupune o știință unică, tot asemenea și în alte cazuri. Pentru că nu numai științei despre care se zice că este după unul îi revine să teoretizeze asupra unului, ci și aceleia socotită a fi relativă la o natură unică. Doar și despre acestea, într-un fel, se zice că sînt după unu. În urmare, este de tot evident că o singură știință are a studia pe cele ce sînt întrucît sînt."

[80] *Met.* Γ 2, 1003 b 16: „[principiul, F.B.] din care vin toate și în temeiul căruia sînt denumite."

întrucît în raport cu această ființă unele sînt cantități, altele calități, altele afectări sau altceva de felul lor."[81] Alte afirmații asemănătoare am citat deja mai sus din cartea a patra. [98]

Este deci clar că ființa este un ὁμώνυμον pentru diferitele categorii, numai că ele, categoriile, nu sînt ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης, ci κατ' ἀναλογίαν, și anume în dubla modalitate a analogiei: analogia egalității raporturilor și analogia prin raport cu același termen. Căci nu doar τὸ ὄν al substanței se raportează la tot ce e substanțial precum τὸ ὄν al calității la tot ce e calitativ ș.a.m.d., ci toate categoriile sînt numite ființă πρός ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (prin raport cu unul și cu o unică natură), prin raport cu ființa *unică* a substanței (*in Bezug auf das eine Sein der* οὐσία).[82]

Noi afirmăm:

§ 4. Categoriile sînt conceptele generice sinonime cele mai înalte, genurile supreme ale ființării.

Am studiat în paragraful anterior categoriile în raport cu τὸ ὄν, noțiune care le este supraordonată și care le desemnează pe toate, chiar dacă nu le este comună în sens propriu. Unitatea lor a fost [prezentată ca] o unitate a analogiei, căci nimic nu le revine în unul și același mod (ὡσαύτως, *Met. Z* 4, 1030 a 35), așa cum se întîmplă în

---

[81] *Met. Z* 1, 1028 a 18; v. *supra* p. 94, n. 75; cf. p. 90, n. 60.

[82] Această dublă analogie a ființei nu i-a scăpat lui F. Ravaisson în al său *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, lucrare premiată de Academia Franceză, I, p. 357 *sqq.*: „Așadar, categoriile nu se unescîntr-un gen superior și nici într-o participare comună la unul și același principiu sau la una și aceeași idee; ca și cele patru cauze, ele se unesc *într-o relație comună cu unul și același termen, iar această relație este cea care constituie obiectul unei singure și unice științe* [...] Dar există relații *de o natură cu totul diferită* care stabilesc un fel de înrudire între diferitele categorii; acestea sînt opozițiile ființei [...]" *Ibid.*, p. 363: „Cei doi termeni contrari ai fiecărei opoziții diferă deci în mod necesar în fiecare categorie, după

[99] cazul sinonimelor. Un concept sinonim mai general decît categoriile, s-a demonstrat deja, nu există. Acum ne vom îndrepta atenția spre considerarea raporturilor dintre categorii și lucrurile care le sînt subordonate, și aici vom găsi, dimpotrivă, că toate lucrurile care aparțin aceleiași categorii sînt sinonime. Categoriile sînt în sens propriu concepte comune (κοινά) și genuri (γένη) ale lucrurilor.

Demonstrația este ușor de realizat, deoarece numeroase sînt pasajele în care Aristotel enunță această teză. Τὸ κοινόν are la el o semnificație mai restrînsă și una mai largă. În sens larg, ceea ce este unu prin analogie face și el parte dintre κοινά întrucît și el este un κοινὸν κατ' ἀναλογίαν (comun prin analogie)[83]. Astfel, în capitolul paisprezece al cărții a șaptea și în capitolul doi al celei de-a zecea a *Metafizicii* sînt numite κοινά atît ființa, cît și unul convertibil cu ea.[84] Însă sensul cel mai uzitat de Aristotel este cel conform căruia κοινά sînt numai sinonimele, iar κοινόν primește astfel semnificația unui concept comun.[85] În acest sens mai restrîns, categoriile sînt numite κοινά ca, de pildă, în primul capitol al cărții a treia a *Fizicii* și în cel de-al patrulea al cărții a douăsprezecea a *Metafizicii*.[86] Iar faptul că Aristotel are în vedere realmente acest κοινόν în sens restrîns, iar nu pe acela după care și τὸ ὄν și τὸ ἕν

---

cum diferă și ființa însăși în fiecare dintre genurile ei. Dar precum ființa este peste tot, la fel este peste tot aceeași opoziție: termenii sînt diverși, raportul însă este identic [...] Opozițiile stabilesc deci între cele zece genuri ale ființei *egalități de raport, de proporții, de analogii: trei termeni sinonimi.*"

[83] *De part. animal.* I 5, 645 b 26; v. *supra* p. 89, n. 59; cf. *Anal. post.* I 10, 76 a 38.

[84] *Met.* Z 16, 1040 b 21; I 2, 1053 b 19.

[85] În alt loc primește accepțiunea unui principiu general etc.

[86] *Phys.* III 1, 200 b 34; v. *supra* p. 83, n. 39; *Met.* Λ 4, 1070 b 1: „Într-adevăr, în afara substanței și a celorlalte categorii nu mai e nici un gen comun."

și altele asemenea lor primesc acest nume, rezultă în mod clar îndeosebi din *Anal. post.* II 13, unde categoriile sînt desemnate drept πρῶτα κοινά (noțiuni prime comune).[87] De asemenea, *Met. K* 3 atribuie în mod evident categoriei οὐσία predicatul κοινόν tocmai în opoziție cu τὸ ὄν.[88] [100]

Însă Aristotel își face cunoscută poziția într-un mod și mai clar atunci cînd desemnează categoriile drept genuri — γένη. Căci genul este întotdeauna un sinonim, așa cum ne învață în mod expres cartea a patra a *Topicii*[89], și am văzut deja cum din acest motiv τὸ ὄν și τὸ ἕν nu pot fi numite genuri și cum ceea ce aparține diferitelor categorii nu poate avea un gen comun.[90] Iar faptul că, pentru toate cele subordonate lor, categoriile sînt genuri este indicat deja destul de precis tocmai de aceste pasaje în care este subliniat permanent că ceea ce nu aparține aceleiași categorii nu aparține nici aceluiași gen; ideea e enunțată însă în mod clar în capitolul trei al cărții a zecea a *Metafizicii*: „unu", se spune acolo, „este diferit după gen, celălalt însă aparține aceleiași categorii."[91] Faptul e confirmat de o mulțime de alte locuri în care categoriile sînt numite γένη τῶν κατηγοριῶν (genurile categoriilor) sau pur și simplu γένη. Exemple pentru prima expresie oferă

---

[87] *Anal. post.* II 13, 96 b 19: „După ce am descoperit care este genul, și anume dacă el reprezintă o cantitate sau o calitate, trebuie să dăm la lumină însușirile cu ajutorul noțiunilor prime comune."

[88] *Met. K* 3, 1061 b 11: „Deoarece, așadar, ființa în totalitatea ei, în diversele ei accepții, este exprimată ca predicat în raport cu ceva unitar și comun [...]" La fel, *ibid.*, 1060 b 35. Că acest κοινόν este οὐσία este limpede din paragraful precedent.

[89] *Top.* IV 6, 127 b 6: „căci genul este enunțat în chip sinonim despre toate speciile". Cf. *Top.* IV 3, 123 a 28.

[90] *Met. Δ* 28, 1024 b 12 etc. V. *supra* p. 88, n. 55 și 56.

[91] *Met. I* 3, 1054 b 35-1055 a 1. La fel de clar se pronunță pasajul citat mai sus la p. 89, n. 59 din *Met. Δ* 6, 1016 b 31.

Anal. post. I 22; *Soph. elench.* 22; *Top.* I 9; *Top.* I 15; *Top.* VII 1 și alte locuri.[92] Exemple pentru ultima aflăm în: Cat.
[101] 8; *Cat.* 10; *Anal. post.* II 13; *Phys.* III 1; *De an.* I 1; *De an.* II 1; *Met. I*, 1; Λ 5; *N*, 2. și în alte locuri.[93]

De aceea nu au fost departe de adevăr acei interpreți antici ai lui Aristotel atunci cînd, așa cum ne relatează Porfir[94], doreau să numească cartea categoriilor περὶ τῶν γενῶν („Despre genuri"), deși, după cum vom mai vedea, numele „categorii" este de departe cel mai adecvat. Stoicii au utilizat mai tîrziu pentru categorii numele τὰ γενικώτατα, genurile supreme. Trendelenburg crede că aici

---

[92] *Anal. post.* I 22, 83 b 16: „și genurile categoriilor sînt de asemenea limitate"; *Soph. El.* 22, 178 a 5: „dispunem de diferite categorii"; *Top.* I 9, 103 b 20: „genurile de categorii"; *Top.* I 15, 107 a 38: „genurile de categorii cărora le poate aparține un termen"; *Top.* VII 1, 152 a 3: „sub același gen de categorie". Despre lămurirea genitivului, v. *supra* p. 83.

[93] *Cat.* 8, 11 a 37: „Apoi, dacă s-ar întîmpla ca ceva să fie, în același timp, calitate și relativ, n-ar fi nimic extraordinar ca unul și același lucru să intre în două genuri"; *ibid.*, 10, 11 b 15: „Despre categoriile formulate s-a vorbit de ajuns." *Anal. post.* II 13, 96 b 19: „După ce am descoperit care este genul, și anume dacă el reprezintă o cantitate sau o calitate [...]", *Phys.* III 1, 201 a 9, v. *supra* p. 58, n. 50. La fel, *Met. K*, 9, *De an.* I 1, 402 a 22: „Totodată, este necesar să se clarifice în ce gen se află și ce este [sufletul], adică dacă este ceva determinat, o substanță sau o calitate sau o cantitate sau vreuna dintre celelalte categorii pe care le-am tratat". *De an.* II 1, 412 a 6: „Noi spunem că substanța este una dintre realități etc." *Met. I* 1, 1052 b 18: „și mai ales în faptul de a fi măsura primă a fiecărui gen și îndeosebi în a fi măsura primă a cantității, iar de la cantitate noțiunea de unu a fost extinsă asupra celorlalte categorii." *Met.* Λ 5, 1071 a 24: „dar cauzele și elementele lucrurilor ce țin de genuri diferite sînt diferite, după cum s-a spus, cum e cazul cu culorile, sunetele și cantitățile, afară de cazul cînd între aceste cauze există analogie." *Met. N* 2, 1089 b 27: „Dar chiar și în acest caz ar trebui ca fiecare gen să aibă o materie anume. Numai că e inadmisibil ca această materie deosebită pentru fiecare gen să existe separată de substanța respectivă."

[94] Porfir. fol. 2. b: „Unii numesc [această lucrare] *Despre genurile ființei*, alții *Despre cele zece genuri*."

ar fi schițată deja o tratare diferită de cea aristotelică a doctrinei categoriilor.[95] Poate că, într-adevăr, așa stau lucrurile, dar nu atît datorită numelui folosit, cît, mai ales, prin renunțarea la numele timpuriu (κατηγορίαι), fapt pe care-l vom lămuri mai îndeaproape mai tîrziu. Căci dacă la Aristotel nu întîlnim expresia τὰ γενικώτατα, totuși el le numește în *Met.* Z, 9. exact în același sens τὰ πρῶτα (genurile prime).[96]

Noi afirmăm: [102]

§ 5 Categoriile sînt cele mai înalte predicate ale substanței prime.

Individul din genul substanței este numit de Aristotel substanță primă (πρώτη οὐσία)[97]. Așadar afirmația noastră nu este alta decît că toate categoriile sînt predicate despre substanța individuală, și deci că, în aceste condiții, ele sînt cele mai înalte predicate ale acesteia. Dovada rezultă ușor pe baza tezei precedente în care s-a stabilit despre categorii că sînt cele mai înalte genuri ale lucrurilor. Căci, ca genuri, ele sînt predicate în primul rînd despre speciile subordonate lor[98] și dacă și acestea sînt ge-

---

[95] *Gesch. d. Kateg.* p. 219.

[96] *Met.* Z 9, 1034 b 7: „Din cele de mai sus reiese că forma nu se poate naște, dar proba aceasta nu e valabilă numai pentru substanță, ci și pentru celelalte genuri prime, cum sînt calitatea, cantitatea și celelalte categorii." Cf. de asemenea pasajul din *Anal. post.* II 13 citat la pagina 99, n. 87.

[97] *Cat.* 5, 2 a 11: „Substanța, în cel mai însemnat, cel mai originar și cel mai propriu înțeles al cuvîntului, este aceea ce nici nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om, ori cal."

[98] *Top.* I 5, 102 a 31: „Gen este ceea ce se enunță ca esență a mai multor lucruri care se deosebesc din punctul de vedere al speciei." *Cat.* 3, 1 b 22: „căci genul mai mare este enunțat despre genul mai mic".

nuri, atunci ele se predică despre speciile lor și despre speciile speciilor acestora pînă ce se ajunge la individ.[99] Căci, așa cum ne învață al treilea capitol al *Categoriilor*, [acolo] unde unul este predicat despre altul ca despre subiectul său, acolo tot ce este enunțat despre predicat va fi enunțat și despre subiect."[100] Se înțelege așadar de la sine că prima categorie, οὐσία, ai cărei indivizi sînt substanțe prime, poate fi enunțată despre aceștia.

Însă, din cele spuse, rezultă că faptul e valabil și pentru celelalte categorii. Căci tot ce nu este substanță aparține, totuși, ca accident unei substanțe și are ființă numai în-
[103] trucît aparține unei substanțe, așa cum am menționat deja mai sus.[101] De aceea, ceea ce aparține permanent unei alte categorii [decît substanța] este permanent predicat despre o substanță, așa cum ne învață cartea despre categorii, prima carte a *Analiticii secunde*, cartea a șaptea a *Metafizicii*[102] și alte pasaje. Dacă însă este predicat despre vreo sub-

---

[99] *Cat.* 5, 3 a 38: „specia este enunțată despre individ, iar genul atît despre specie, cît și despre individ."

[100] *Cat.* 3, 1 b 10: „[...] Astfel, om este enunțat despre un anumit om; dar și animal este enunțat despre om; de aceea, va fi enunțat de asemenea despre un anumit om; căci un anumit om este și om și animal."

[101] V. *supra* § 4. p. 94, n. 75. *Anal. post.* I 22, 83 a 25: „predicatele care nu sînt substanțiale [...] sînt accidente."

[102] *Met.* Z 3, 1029 a 23: „Celelalte categorii [...] formează predicate ale substanței"; *Cat.* 5, 2 b 37: „Pe lîngă acestea, substanțele prime sînt, în sensul cel mai propriu, numite substanțe, pentru că ele sînt subiectele tuturor celorlalte. Acum, aceeași relație care există între substanța primă și toate celelalte există de asemenea între speciile și genurile substanțelor prime și toate celelalte, căci despre ele se enunță toate celelalte"; *Anal. post.* I 22, 83 a 30: „Aceste predicate, care nu sînt substanțiale, trebuie să fie predicate ale unui alt subiect, și nimic nu poate fi alb care să nu fie de asemenea și altceva decît alb." Cf. *ibid.*, b, 20.

stanţă, atunci este predicat şi despre o substanţă primă ale cărei predicate erau celelalte substanţe.

Desigur, există o deosebire între predicaţia categoriei οὐσία şi, în genere, a speciilor secunde (aşa cum numeşte Aristotel speciile şi genurile care aparţin primei categorii)[103] şi predicaţia celorlalte categorii despre substanţa primă. Căci la primele atît conceptul, cît şi numele sînt atribuite substanţei prime, pe cînd categoriile accidentale nu pot fi identificate conceptual cu substanţa primă deoarece nu sînt nimic esenţial pentru ea, ci se găsesc în ea numai ca accidente.[104] Totuşi şi predicaţia acestor categorii despre substanţa primă este una proprie şi firească; [104]
în schimb, nu avem deloc de a face cu o asemenea pre-

---

[103] *Cat.* 5, 2 b 30: „noi dăm doar speciilor şi genurilor numele de substanţă secundă"; *ibid.*, a 15.

[104] *Cat.* 5, 3 a 15: „Apoi, cînd un lucru este într-un subiect, numele lui poate foarte bine să fie uneori aplicat subiectului, dar noţiunea lui nu poate fi aplicată. În substanţele secunde însă, nu numai numele, ci şi noţiunea sînt enunţate despre subiect; astfel, enunţăm atît noţiunea de om, cît şi pe aceea de animal despre un anumit om. Prin urmare, substanţa nu poate fi într-un subiect." Cf. *ibid.*, 2 a 19. Aici se vorbeşte numai de o κατηγορεῖσθαί ποτε, de o predicaţie în anumite cazuri, ba chiar *Cat.* 5, 2 a 27 respinge de-a dreptul ideea că toate accidentele sînt predicabile despre substanţa primă: „Pe de altă parte, cu privire la ceea ce este într-un subiect, de cele mai multe ori, nici numele, nici noţiunea lor nu sînt enunţate despre subiect. Totuşi, uneori noţiunea este imposibil să fie enunţată, dar nimic nu împiedică numele de a fi enunţat despre subiect." Aceasta pare să contrazică pasajul citat în nota 102. Dar, aşa cum ne lămuresc în mod repetat comentatorii, faptul trebuie înţeles după cum urmează: întrucît există nume abstracte şi nume concrete ale accidentelor precum virtute şi virtuos, mărime şi mare, dintre care ultimele sînt παρώνυμα (paronimele) primelor (cf. *Cat.* 1 a 11), Aristotel vorbeşte aici inexact despre două nume ale accidentului ca despre două accidente, fapt după care, în mod firesc apoi, o mulţime de accidente nu ar putea fi predicate deloc despre substanţă; căci nu se poate spune că omul e virtute, chiar dacă [se poate spune] că e virtuos.

dicaţie acolo unde, aşa cum se întîmplă uneori, substanţa primă ocupă locul predicatului faţă de o substanţă secundă sau, în genere, faţă de un accident, căci Aristotel nici măcar nu vrea să numească predicare o asemenea formă pervertită de judecată.[105]

Este clar, astfel, cum genurile supreme sînt simultan predicatele cele mai înalte ale substanţei prime întrucît, în genere, ele sînt cele mai înalte predicate. Numai τὸ ὄν şi τὸ ἕν şi ceea ce are numai unitate analogă pot fi desem-
[105] nate ca predicate încă şi mai generale în acelaşi sens inexact în care [τὸ ὄν] este numit κοινόν, aşa cum se afirmă în *Top.* IV 6, 127 a 28 că fiinţa se predică despre toate, iar în cartea a zecea a *Metafizicii* că fiinţa şi unul sînt cele mai generale predicate.[106] Din contră, prima carte din *Analitica primă* afirmă despre categorii, considerate însă în sens mai restrîns: „Ele sînt enunţate despre alte lucruri, însă altceva anterior lor care să fie enunţat despre ele nu

---

În plus, Ammonius atrage atenţia că în raport cu multe nume abstracte ale accidentelor nu s-a format nici o formă concretă, astfel încît acestea nu pot fi predicate despre substanţă în nici un mod, nici chiar sub forma unui paronim înrudit lor.

[105] *Anal. post.* I 22, 83 a 4: „Cînd spun « albul este un lemn », înţeleg că ceva care este alb se întîmplă să fie un lemn, dar nu că albul este substratul căruia îi aparţine lemnul. [...] Pe de altă parte, cînd afirm: « lemnul este alb » nu înţeleg că altceva, care se întîmplă de asemenea să fie un lemn, este alb [...] ci lemnul este aci substratul, care actual a ajuns să fie alb, şi a ajuns aşa fără să fie altceva decît lemn sau specie de lemn. Dacă trebuie să formulăm o regulă, atunci să denumim ultimul fel de exprimare atribuire, iar pe celălalt o neatribuire totală sau cel puţin o atribuire care nu este proprie, ci accidentală, « Alb »şi « lemn » vor servi primul ca predicat, al doilea ca subiect. Vom admite atunci că predicatul este enunţat despre subiect în sens propriu, nu şi accidental; căci numai printr-o astfel de atribuire demonstraţiile sînt în adevăr dovezi." Cf. Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 15.

[106] *Met. I* 2, 1053 b 20: „căci fiinţa şi unul sînt, dintre toate predicatele, cele care au caracterul cel mai general." Cf. *supra* p. 1, n. 2.

există."[107] De asemenea, *Met. B* 3 contrapune cele mai înalte genuri speciilor infime, la fel cum contrapune predicatele cele mai generale celor care sînt cele mai puțin generale.[108]

S-a polemizat mult în ultima perioadă în legătură cu sensul în care trebuie înțeles numele κατηγορίαι, nume prin care Aristotel desemnează genurile supreme. Trendelenburg consideră[109] că acesta are semnificație de predicat, căci κατηγορεῖν, care, originar, însemna a acuza, este folosit de Aristotel ca termen ce desemnează constant predicarea în judecăți și propoziții (în sens restrîns afirmarea). Alții, dimpotrivă, contrazic această opinie. Este imposibil, susțin ei, să fi fost teza lui Aristotel că în sfera categoriilor se cuprind numai predicate, întrucît pentru el οὐσία, substanța, este categoria primă și cea mai importantă, iar substanță primă și în cel mai propriu sens este substanța individuală, τόδε τι, astfel că substanțele universale îi par cu atît mai demne de numele οὐσία cu cît ele se află mai aproape de individ.[110] Or, conform doctrinei exprese a lui Aristotel, această substanță individuală nu poate deveni niciodată predicat în propoziția formată corect[111], iar dacă acest lucru se întîmplă totuși [106]

---

[107] *An. prior.* I 27, 43 a 29-30.

[108] *Met. B* 3, 998 b 14: „Și încă, admițînd că genurile sînt principii prin excelență, va trebui să considerăm a fi astfel pe cele prime sau pe cele ultime, predicate ale individualelor înseși?"

[109] *Gesch. d. Kateg.* p. 6.

[110] *Cat.* 5, 2 a 11. V. *supra* p. 102. n. 97; *ibid.*, b, 21: „ Și așa, avem un al doilea motiv pentru a susține că specia este mai cu adevărat substanță decît genul."

[111] *Cat.* 2, 1 b 3: „Există, în fine, lucruri care nici nu sînt într-un subiect, și nici nu sînt enunțate despre un subiect; cum ar fi un anumit om și un anumit cal." *Ibid.*, 5, 3 a 36: „Este adevărat că, întrucît substanța primă nu este enunțată despre ceva, ea nu poate niciodată forma predicatul vreunei propoziții." Cf. *ibid.*, 2 b 17; *An. pior.* I 27, 43 a 25;

uneori, atunci o asemenea predicare nu mai merită de fapt numele de predicare.[112] Dacă, din acest motiv, [continuă ei,] Aristotel a preluat numele κατηγορίαι de la κατηγορεῖν în semnificaţie de „predicare", atunci sau a comis inadvertenţa de a da categoriilor un nume care nu se potriveşte tocmai la ceea ce este cel mai important în ele, sau a preluat numele de κατηγορία de la acel κατηγορεῖν care, de fapt, chiar că nu-şi merită numele. Din acest motiv, mai ales Bonitz susţine în tratatul despre categorii citat deja de mai multe că numele κατηγορία înseamnă pur şi simplu „enunţ" (*Aussage*), semnificaţie generalizată în care, aşa cum demonstrează el pe baza mai multor pasaje, Aristotel foloseşte acest cuvînt.[113] Zeller i s-a raliat în această problemă în cea de-a doua ediţie a *lucrării sale Philosophie der Griechen*.[114]

Dar dacă Aristotel, aşa cum Bonitz ne atenţionează pe drept [115], a forjat numele „categorie" în primă instanţă pentru conceptul desemnat de acest nume atunci cînd fiinţa se divide în figurile categoriilor, totuşi este mult mai probabil că, făcînd acest lucru, el a avut în vedere semnificaţia mai proprie şi, pentru el, de departe mult mai obişnuită, a lui κατηγορεῖν, adică cea a predicării. Astfel, însuşi Brandis, după ce anterior explicase numele κατη-
[107] γορία ca Bonitz[116], caută în recenta sa lucrare, *Übersicht*

Met. Δ 7, 1017 a 21: „[...] sau cînd subiectul căruia îi aparţine ca accident acel căruia îi serveşte de predicat este el însuşi" (adică al cărui predicat firesc este acesta; cf. nota lui Bonitz la acest pasaj).

[112] V. *supra* p. 104, n. 105.

[113] *Sitz. d. Acad. der Wissenschaften phil. hist.* Cl. X, 5, p. 621. Asemenea pasaje sînt *Soph. elench.* 31, 181 b 27; *Met.* Γ 2, 1004 a 28; *Met.* Z 1, 1028 a 28.

[114] *Philos. d. Griechen*, II, 2, p. 187. n. 1.

[115] *Op. cit.*, p. 612.

[116] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 376.

über das Aristotelische Lehrgebäude, o posibilitate de a lua ca bază κατηγορία în sensul mai restrîns și mai propriu.[117] Din punctul nostru de vedere, acest lucru este posibil fără nici o dificultate; căci chiar dacă nu tot ceea ce este cuprins sub categorii poate deveni predicat, fapt despre care vom vorbi și mai tîrziu, categoriile însele sînt, în tot cazul, predicate; iar acest lucru nu este perturbat în nici un fel de celălalt. Căci din faptul, arătat mai sus, că ele sînt genuri (γένη) și genuri supreme (πρῶτα γένη) nu decurge deloc că tot ceea ce este cuprins în ele trebuie, de asemenea, să fie gen suprem, ceea ce ar fi ridicol. Așadar, categoriile însele sînt neîndoielnic capabile să fie predicate, ba chiar ele posedă această capacitate înaintea tuturor celorlalte concepte, deoarece nu există nimic, fie el individ, specie sau gen, care să nu poată deveni subiect al uneia sau alteia dintre ele, în timp ce pentru ele însele nu mai poate fi găsit un predicat mai înalt. Dacă aceasta este unicul motiv pentru care ele au primit numele κατηγορίαι[118], vom vedea mai tîrziu. Pentru moment am

---

[117] *Ibid.*, III, 1. p. 39: „În tot cazul, esența (*Wesenheit*) ar putea fi considerată ca predicat în măsura în care prin ea neterminarea materiei dobîndește determinare."

[118] Ideea a fost deja subliniată de mai multe ori de interpreții antici. Astfel Philoponus: *Schol.* 39. a, 16: „Pentru că aceste zece cuvinte sînt cele mai generale și pentru că ele pot fi predicate fără a fi subiecte, ele se numesc categorii." La fel, în *Proleg. adesp.* al *Cod. Urb.* la *Categorii*, *Schol.* 31. a 6: „[...] nu acuzațiile aduse în judecăți se numesc categorii, ci genurile supreme care se predică întotdeauna fără a fi subiecte." La fel, Alexandru din Afrodisia pe care îl citează Trendelenburg în *De categoriis.* Dintre interpreții mai noi, Prantl în a sa *Gesch. d. Log.* I, p. 198: „Predicatele generice cele mai comune sînt categoriile, adică determinațiile generice care nu pot fi considerate ca subiecte ale unor predicate mai înalte, ci enunță predicativ determinația ca una comun cuprinzătoare."

urmărit numai să demonstrăm că ele sînt cele mai înal-
[108] te predicate ale oricărei fiinţări şi, în consecinţă, cele mai înalte predicate ale substanţei prime care stă la baza oricărei alte fiinţe (*allem andern Sein*).

Noi afirmăm:

§ 6 Categoriile se deosebesc unele de altele conform deosebirii raportului lor cu substanţa primă.

Toate lucrurile cărora le revine în comun un singur nume poartă acest nume, după cum am văzut mai sus, din mai multe motive: sau din cauza unei identităţi doar întîmplătoare a numelui (*Namensgleicheit*), ca ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης; sau pentru că participă în comun la un concept şi, în consecinţă, şi la numele care-l desemnează, ca συνώνυμα; sau, în fine, datorită unei înrudiri de esenţă [manifestată] în diversitatea lor, ca ὁμώνυμα κατ' ἀναλογίαν. Însă în măsura în care cele omonime sînt una într-un alt sens decît cele analoge, iar cele analoge într-un alt sens decît cele sinonime, atunci ceea ce este omonim, analog şi sinonim trebuie, în mod firesc, să fie predicat fiecare într-un mod distinct despre diversele lucruri în care se descompun noţiunile cuprinse (*befassten*) în ele. În cazul omonimelor şi sinonimelor este clar modul cum are loc această separare. Căci, evident, omonimele sînt împărţite conform deosebirii reprezentărilor legate întîmplător cu acelaşi nume — de pildă, în cazul numelui [german] „Ball" [minge, bal], atribuit atît unui cunoscut joc al copiilor, cît şi unui dans de societate, separarea este realizată conform deosebirii reprezentărilor asociate lui. Sinonimele, în schimb, se disting datorită deosebirii diferenţelor specifice prin intermediul cărora ele sînt contrase în cu-

tare sau cutare specie, ca, de pildă, animalele în bipede și patrupede. Pentru analoge, însă, care va fi pentru ele modul diviziunii care să corespundă atît unității imperfecte care le este proprie — unitate care, totuși, este mai mult decît simpla identitate a numelui —, cît și poziției lor mediane între omonime și sinonime?

Am văzut, așadar, că există o dublă modalitate a predicatelor analoge: predicate analoge în virtutea asemănării sau proporționalității și predicate analoge prin raport cu un același termen. Cum primele sînt considerate uneori de către Aristotel printre predicatele omonime în sens [109]
deplin[119], mărturisesc că nu aș ști să indic nici o deosebire esențială între ele în privința diviziunii lor în lucrurile cuprinse în ele. Căci ceea ce e unu în virtutea asemănării este, de fapt, diferit, fiind unul și același numai conform proporției. De aceea, dacă considerăm diferența dintre conceptele care, în calitate de materie, formează cele două părți ale unei proporții calitative, atunci, indiscutabil, o să rezulte că lucrurile asociate numelui comun se deosebesc conform semnificațiilor sale diferite, așa cum era cazul la omonimele pure, bunăoară deosebirea dintre sufletul unui animal și sufletul unei întreprinderi etc.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul a ceea ce este analog prin raport cu un același termen. Acești termeni analogi sînt într-adevăr πρός ἓν καὶ μίαν φύσιν (prin raport cu unul și cu o unică natură), chiar dacă nu sînt καθ' ἕν (după unu). Acest ἕν este o unitate reală, el este pur și simplu unu conform conceptului și esenței, motiv pentru care aceste analoge s-ar putea defini drept cele ce sînt unul și același în privința termenului, fiind deosebite numai în privința modului în care cele analoge se raportează la acest termen. De aici rezultă însă nemijlocit

[119] V. *supra* p. 97. n. 78.

modul diviziunii care le este specific; căci, evident, ele vor trebui divizate tocmai conform deosebirii acestor moduri ale raportului lor. O privire asupra exemplelor date mai sus de Aristotel este suficientă pentru a clarifica cele spuse.

Dat fiind că, după cum am văzut, τὸ ὄν nu este predicat despre genurile supreme doar conform analogiei proporţionalităţii, ci — şi aceasta este ideea accentuată de Aristotel în mod preponderent — şi conform analogiei la acelaşi termen, el va trebui să se dividă în genuri conform modurilor diferite ale raportului la unul şi acelaşi termen. Acest termen însă este acea fiinţă (*Sein*) prin raport cu care toate sînt numite fiinţă (*seiend genannt werden*), este fiinţa (*Seiende*) în sensul prim şi cel mai propriu. Dar, după cum am văzut, mai înaintea oricărei alte fiinţe, οὐσία este fiinţa în cel mai propriu sens, iar οὐσία
[110] primă şi în cel mai propriu sens este πρώτη οὐσία, substanţa individuală[120]; ceea ce este altfel [decît ea] este întrucît se află într-un mod oarecare în ea.[121] Aşadar substanţa reprezintă termenul pentru orice fiinţare (*Seiende*), oricărei categorii i-ar aparţine ea[122], iar deosebirea unei fiinţări faţă de alta şi, în consecinţă, deosebirea celor mai înalte concepte ale fiinţei (*Seinsbegriffe*): deosebirea categoriilor, va trebui stabilită conform modului diferit al

---

[120] *Met.* Z 3, 1029 a 1: „părerea comună este că mai ales subiectul prim constituie substanţa".

[121] Cf. *supra* p. 97 şi pasajele citate la n. 80 şi 81, ca şi p. 103, n. 102.

[122] Din acest motiv în *Met.* Γ 2, 1003 b 9 restul categoriilor se numesc „celece se spun relativ la substanţă". *Met.* Z 1, 1028 a 25: „Şi aceste lucruri [formele concrete ale accidentelor, F.B.] par a avea însuşirea de fiinţe într-un grad mai mare, pentru că sub fiecare din ele rezidă un subiect anumit. Acest subiect este substanţa şi *individul* care apare cu o astfel de enunţare, căci, de pildă, atributele « bun » sau « aşezat » nu se spun niciodată fără un subiect. Astfel, e limpede că fiecare din aceste determinări există datorită acelui substrat." De aici *Cat.* 5, 2 b 5: „Dacă substanţele prime n-ar exista, ar fi imposibil pentru orice alt lucru să existe."

raportării la acest termen, deci conform deosebirii raportului cu substanța primă.

Ceea ce am obținut astfel în privința deosebirii categoriilor din natura proprie a analogiei la același termen poate fi demonstrat pe încă o cale. Pînă aici ne-a servit ca bază adevărul conform căruia categoriile sînt *semnificații* diferite, dar înrudite, *ale ființei*, așa cum am văzut în § 3 și § 4. Acum însă sperăm să obținem același rezultat din conceptul categoriilor înțelese ca *genuri supreme*, anume pornind de la concepția aristotelică despre relația genului și diferenței, pe de o parte, cu materia și forma, pe de altă parte. Este o teză des enunțată de Aristotel că o definiție alcătuită din gen și diferență este posibilă numai acolo unde un lucru e compus din materie și formă[123] și că, acolo unde se petrece acest fapt, genul, specia și [111]
diferența se raportează proporțional la materia, la forma și la compusul lor.[124] Astfel, genul este înrudit cu ma-

[123] *Met. H* 3, 1043 b 28: „De aceea singurul fel de substanță despre care există o definiție și o noțiune este substanța compusă, indiferent dacă ea este obiectul percepției sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini, pentru că a defini înseamnă a raporta un lucru la altul și pentru că o parte a definiției trebuie să joace rolul de materie, iar cealaltă să fie forma."

[124] *Met. H* 6, 1045 a 20: „E evident că, urmînd definițiile și doctrinele acestor filozofi [platonicienii, F. B.], nu este cu putință să se explice și să se rezolve această problemă [cea care privește cauza unității definițiilor și a numerelor, F. B., *ibid.*, a 8]. Dar dacă există, cum afirmăm noi, pe de o parte materia, iar pe de altă parte forma, și tot astfel pe de o parte lucrul în potență, iar pe de alta lucrul în act, atunci ceea ce căutăm noi nu mai pare să constituie o greutate. Dificultatea ar fi aceeași cu cea pe care am întîmpina-o dacă definiția veșmîntului ar fi cilindru de aramă. Atunci numele de veșmînt ar fi expresia acestei definiții, iar problema s-ar reduce la a ști care e cauza unității pe care o constituie arama și rotunjimea. Dar dificultatea dispare cînd stabilim că una e materia și alta e forma." [trad. Bezdechi] Cf. *Met. Z* 12, 1037 b 8; *Depart. animal.* I 3, 643 a 24: „diferența înseamnă specie prezentă în materie". Cf. mai sus asupra conformității dintre gîndire și ființă p. 27.

teria şi preluat de la ea.[125] În consecinţă, ceea ce se deosebeşte conform genului său suprem se deosebeşte nu doar conform deosebirilor formale, ci materia sa ca atare trebuie să se deosebească de materia altuia. Acesta este motivul pentru care pasajele citate mai sus din cartea a paisprezecea a *Metafizicii* susţin că orice categorie presupune o anumită determinare şi un anumit mod al putinţei, un δυνάμει ὄν specific.[126] Acest fapt este limpede încă de la prima vedere dacă sîntem atenţi îndeosebi la deosebirea substanţei de categoriile accidentale. Materia substanţei este aşa-numita πρώτη ὕλη[127] care stă la baza formei
[112] substanţiale, în timp ce accidentele cer ca substrat substanţa compusă din materie şi formă.[128] În schimb, despre categoriile accidentale s-ar putea crede în mod firesc că ele nu se deosebesc conform materiei, întrucît tuturor le stă la bază substanţa. Însă, dacă ar fi aşa, atunci am avea doar două genuri supreme, substanţa şi accidentul, iar ul-

---

[125] *Met.* Δ 28, 1024 b 6: „Acestea sînt diferitele sensuri ale genului, el semnificînd fie în ordinea generării neîntrerupte în aceeaşi configuraţie, fie în aceea a acţiunii unui prim motor, pe potriva speciei celor mişcate, *fie cînd este luat ca materie*." *Met.* I 8, 1058 a 23: „iar genul este *materia* a ceea ce e cuprins sub denumirea de gen, nu gen în înţelesul de neam, cum se spune neamul Heraclizilor, ci în înţelesul de gen cuprins în natura unui lucru." V. nota precedentă.

[126] V. *supra* p. 50, n. 37. De asemenea în *Met.* N 2, 1089 b 27 se spune: „Dar chiar şi în acest caz ar trebui ca fiecare gen să aibă o materie anume. Numai că e inadmisibil ca această materie deosebită pentru fiecare gen să existe separată de substanţa respectivă."

[127] *Met.* Δ 4, 1015 a 7 şi în *loc. cit.*

[128] *Met.* Z 3, 1029 a 20: „Numesc materie ceea ce prin sine însuşi nu e nici ceva determinat, nici o cantitate oarecare, nici nu are vreunul dintre predicatele prin care e determinată fiinţa. Ea e ceva despre care se afirmă toate aceste predicate, dar care e dincolo de ele toate. Celelalte categorii, toate, afară de aceea a substanţei, formează predicate ale substanţei, iar substanţa ea însăşi e un predicat al materiei. Aşa că ultimul substrat în sine nu e ceva determinat, nici o cantitate, nici altceva."

timul ar trebui considerat ca un concept generic sinonim (*synonymer Allgemeinbegriff*) pentru orice ființă accidentală (*accidentelle Sein*). Dar substanța este materia accidentelor nu în măsura în care e substanță în act, ci în măsura în care este ca putință în raport cu formele accidentale[129]; oricît ar fi substanța ca substanță aceeași, dacă ea este diferită ca subiect al accidentelor, atunci acestea vor avea o materie diferită. Desigur, nu este suficient dacă ea este una diferită, în felul în care materia substanțială relativă diverselor forme substanțiale poate fi considerată ca una diferită din cauza diferenței specifice a formelor, [căci] diferența materiilor există și în interiorul aceluiași gen; mai degrabă, trebuie ca materia ca materie să fie diferită, adică întregul raport dintre materie și formă, dintre δύναμις și ἐνέργεια, trebuie să fie un altul, subiectul nu trebuie să fie doar subiect al diferitelor forme, ci trebuie să fie subiect într-un mod diferit, iar forma nu trebuie să fie doar o formă diferită, ci trebuie să fie una primită în mod diferit în subiect, una care să-l afecteze în mod diferit. Dacă, prin urmare, substanța primă este aceea care, ca subiect, stă la baza tuturor accidentelor, este clar că fiecare dintre genurile supreme ale accidentelor trebuie să dovedească un alt mod al inerenței, un raport deosebit cu substanța primă, și că, din acest motiv, nu doar substanța și accidentul, ci și categoriile accidentale se vor deosebi între ele conform diversității raportului lor cu substanța primă.

Astfel, urmînd căi complet diferite, am ajuns la ace- [113]
lași rezultat și putem admira și aici unitatea interioară a întregului sistem aristotelic, unitate care îl caracterizează atît de pregnant. Paragrafele următoare vor confirma

[129] V. *supra* cap. 4, § 2.

în mod repetat explicațiile date aici, explicații prin care ne-a devenit evident principiul veritabil al tabelei aristotelice a categoriilor. Aristotel ni-l face cunoscut într-un mod lipsit de echivoc în capitolul treizeci și șapte al primei cărți a *Analiticii prime*: Τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε [...] τοσαυταχῶς ληπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται („Expresia « Acesta este în acesta » [...] trebuie înțeleasă în tot atîtea feluri cîte categorii diferite există")[130], căci această propoziție se poate inversa: αἱ κατηγορίαι διαιροῦνται τοσαυταχῶς, ὁσαχῶς τόδε τῷδε ὑπάρχει („există tot atîtea categorii cîte moduri de existență a lucrurilor în subiectul lor") adică în modul în care ele se raportează la substanța primă, care este subiectul ultim al oricărei ființe (*alles Sein*).

Noi afirmăm:

§ 7. Categoriile se deosebesc după modurile diferite ale predicării.

Am discutat deja despre ceea ce trebuie înțeles în sens propriu prin κατηγορεῖν. Dacă o specie este predicată despre genul sau diferența ei sau o substanță despre accidentul ei, atunci o asemenea predicare nu aparține modurilor proprii ale predicării, singurele pe care le avem în vedere atunci cînd considerăm că deosebirea categoriilor corespunde deosebirii modurilor de predicare.

Paragraful precedent a arătat că deosebirea dintre categorii provine din raportul lor deosebit cu substanța primă, adică din modul lor diferit de existență în substanța primă, cea în care există toate celelalte lucruri, dar care nu e inerentă unui alt [lucru], ci există doar în și pentru

[130] *An. prior.* I 37, 49 a 6. trad. M. Florian; trad. modificată.

sine.[131] Ceea ce aparține diverselor categorii există într-un [114]
mod diferit în substanța primă; invers, tot ceea ce aparține aceleiași categorii îi este inerent acesteia (*ihr inwohnen*) în același mod, adică în modul care a specificat categoria ca gen suprem. Orice abatere [de la această regulă] ar anula sinonimia conceptului generic, iar genul suprem nu ar mai fi în realitate gen, ci ar trebui mai degrabă ca diferitele concepte să fie considerate ele însele drept genuri supreme, desigur cu condiția ca ele să nu cuprindă cumva vreo deosebire conform materiei. De aici rezultă imediat că numărul și diversitatea categoriilor este egal cu numărul și diversitatea modurilor în care ceva este predicat despre substanța primă. Căci așa cum există ceva în substanța primă, așa este el predicat despre ea, întrucît (în sens propriu) predicările nu enunță nimic altceva decît că predicatul este într-un fel oarecare în subiect, fie precum un gen în specie sau o specie în individ, fie precum un accident în substanța lui.

Din cele spuse mai sus decurge că, în genere, diversitatea modurilor (proprii) de predicare va corespunde diversității categoriilor. Firește, și despre substanțele secunde se pot predica în sens propriu anumite lucruri, de pildă, spunem despre om că este rațional, că este un corp, că este frumos, înalt, alb, etc., dar nu există nimic din ce este enunțat despre aceste substanțe care să nu fie enunțat în același mod despre substanța individuală, deci care să nu fie afirmat despre omul individual Socrate, Platon sau alții. Așadar aici nu poate fi acceptat un nou mod de

[131] *Anal. post.* I 4, 73 b 5: „Mai departe, « în sine » este ceea ce nu este enunțat despre vreun alt subiect; de exemplu, la « mergător » cel care merge sau este alb sau este altceva. Dimpotrivă, substanța sau tot ce înseamnă « acest ceva » determinat nu este altceva, în afară de ceea ce este. Deci ceea ce nu este enunțat despre un subiect îl numesc « *în sine* »; ceea ce este enunțat despre un subiect îl numesc accident ori întîmplare."

predicare care s-ar adăuga acelora după care am deosebit anterior categoriile. Această teză este la fel de puțin acceptabilă și pentru acele cazuri în care un accident este predicat despre un altul. Căci, așa cum explică Aristotel în capitolul douăzeci și doi al primei cărți a *Analiticii se-*
[115] *cunde*, nici un accident nu e substratul altui accident[132] și nici unul nu e calitatea altuia care, iarăși, ar fi calitate a lui și calitate a calității.[133] Numai accidentul universal este predicat despre cel individual sau despre cel mai puțin universal, datorită faptului că aparține esenței acestuia, de pildă, culoarea este predicată despre alb, figura despre triunghi etc.[134] Ce fel de relație se stabilește însă aici între subiect și predicat? Evident, cea a identității reale, unul aparține esenței altuia. Așadar, nici aici nu poate fi acceptat un nou mod de predicare, căci la fel cum universaliile accidentale sînt identice cu accidentul individual, la fel sînt identice și substanțele secunde cu substanța primă; și în cazul lor a trebuit, așadar, să luăm în considerare deja exact același raport și exact același mod de predicare. Din acest motiv avem exact același pronume interogativ care corespunde unui enunț sau altul. Ce este, întrebăm noi, acest alb? — Este culoare. Ce este Aristotel? Este om, substanță etc.[135]

---

[132] *An. post.* I 22, 83 b 20: „noi susținem că toate deopotrivă se enunță despre un anumit substrat, și că un accident nu este niciodată un substrat."

[133] *Ibid.*, 83 a 36: „un lucru nu este calitatea altei calități, și aceasta calitatea celei dintîi — adică o calitate a unei calități".

[134] *Cat.* 2, 1 a 29: „Alte lucruri sînt și enunțate despre un subiect și sînt și într-un subiect. Astfel, cunoștință este totodată în suflet ca subiectul ei, și este enunțată despre gramatică ca subiectul ei."

[135] *Top.* I 9, 103 b 27: „ Este de la sine înțeles că ceea ce exprimă esența exprimă fie substanța, fie calitatea, fie orice altă categorie. Căci, dacă, de exemplu, este vorba de un om, enunțăm că acela este un om sau un animal, și prin aceasta spunem ce este el și exprimăm o substanță. Dacă

Ca urmare nu există nici o deosebire între modurile [116]
de predicare, deci între modurile în care ceva este predicat în sens propriu despre altceva (*An. post.* I, 22, 83 a 22), căreia să nu-i corespundă o deosebire în diviziunea categoriilor; iar Aristotel putea să spună pe bună dreptate că, pe cît de divers este modul enunțării, al predicării a ceva despre altceva, tot pe atît de divers este modul în care semnifică „a fi" și tot într-un mod atît de divers trebuie distinse genurile supreme în care se divide ființa.[136] Din acest motiv el afirmă în pasajul deja citat din *Analitica primă*: „Că acesta este în acesta și că este enunțat cu adevărat despre el, asta trebuie considerat într-un mod la fel de divers ca și cel în care au fost distinse categoriile."[137]

Se observă însă care este teza noastră. Noi nu considerăm categoriile ca „specii ale predicării" (*Arten der Prädicirung*), poziție împotriva căreia ne-am pronunțat deja

---

însă este vorba de culoarea albă, enunțăm că lucrul pe care îl avem înainte este alb sau colorat și prin aceasta spunem ceea ce este el și exprimăm o calitate. Iar dacă este vorba de o mărime de un cot, enunțăm că lucrul este o mărime de un cot, și prin aceasta spunem ceea ce este el și exprimăm o cantitate. La fel se prezintă și celelalte categorii: pentru fiecare dintre aceste predicate, dacă pentru lucrul care cade sub ele enunțăm sau lucrul însuși sau genul său, exprimăm esența lui. Dimpotrivă, dacă enunțăm despre un lucru altceva decît lucrul însuși, exprimăm nu ceea ce este el, ci o cantitate, o calitate sau orice altă categorie." *Met. Z* 1, 1028 a 36: „Și sîntem încredințați că cunoaștem mai bine ce este fiecare lucru atunci cînd îi cunoaștem esența, de pildă ce este un om sau ce este focul, decît atunci cînd îi cunoaștem numai calitatea sau cantitatea sau locul, pentru că fiecare dintre aceste moduri de existență noi nu le cunoaștem decît cînd le știm esența, adică atunci cînd le știm calitatea sau cantitatea." Cf. *ibid.*, 4, 1030 a 22.

[136] *Met. Δ* 7, 1017 a 22: „Ființa prin sine se ia în tot atîtea sensuri cîte feluri de categorii sînt. *Căci tot atîtea sînt și semnificațiile ființei.* Însemnînd aceste categorii cutare ce este, altele calitatea, cantitatea, relația, acțiunea și pasiunea, locul, timpul, ființa, deci, semnifică în tot atîtea moduri etc."

[137] *Anal. prior.* I 37, 49 a 6.

mai sus (v. p. 81); chiar dacă ele sînt numite κατηγορίαι, ele nu sînt categoriile în accepţiunea în care le-am abordat noi, cea în care sînt atît genuri supreme ale lucrurilor, cît şi diverse semnificaţii ale fiinţei. Printre alte inconveniente care ne-au permis deja să respingem mai devreme această concepţie (precum, de pildă, că atunci nu ar fi concepte etc.), s-ar adăuga şi acela că atunci, neîndoielnic, toate accidentele, în măsura în care pot fi enunţa-
[117] te despre accidentele aceleiaşi categorii (fie ele despre ele însele, fie cele mai generale despre cele mai puţin generale), ar aparţine categoriei substanţei. Este însă imposibil să acceptăm această idee. Cu toate acestea, menţinem ferm ca teză a lui Aristotel ideea că numărul şi diversitatea genurilor supreme corespunde numărului şi diversităţii modurilor de predicare tocmai întrucît toate categoriile — şi fiecare separat — se enunţă despre substanţa primă conform unui mod specific al predicării, şi anume [se enunţă] în aşa fel încît sînt reprezentate toate modurile posibile de predicare, şi, de asemenea, [menţinem teza amintită] deoarece această specificitate a modului de predicare constituie cea mai clară expresie a raportului propriu fiecărei categorii cu substanţa primă şi, deci, şi a fiinţei proprii (*eigentümliche Sein*) categoriei respective.

Dar modurilor diferite ale enunţării le corespund moduri diferite ale interogării. Ca urmare, şi aceste moduri ale interogării pot fi considerate la fel de importante ca şi modurile enunţului pentru stabilirea deosebirilor în diviziunea categoriilor. De aceea sîntem cu totul de acord cu următoarea observaţie a lui Brandis: „tabela categoriilor reuneşte în mod complet toate întrebările generale pe care trebuie să le folosim pentru a admite în gîndire orice obiect.“ [138]

---

[138] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1. p. 394; de asemenea, Julius Pacius traduce cu totul corect *An. post.* I 22, 83 a 21: „în acest fel se atribuie [fiinţa] fie *în întrebarea* « ceeste? », fie « dece fel este? » sau « cît de mult este? »“

Pentru a preîntîmpina orice neînțelegere și pentru a da socoteală de fiecare dintre concepțiile menționate despre categorii vom rezuma, pe scurt, cele spuse în felul următor:

La Aristotel se poate vorbi într-un triplu sens despre zece (sau, dacă vrem, despre opt) categorii: 1) despre categorii drept cele mai înalte predicate ale substanței prime[139]; 2) despre categorii ca serii ale lucrurilor predicabile despre substanța primă, lucruri care sînt ordonate [118] sub un gen suprem și care sînt enunțate în același mod ca și acesta despre substanța primă.[140] Această semnificație se raportează la prima la fel cum se raportează conceptul „omenire" („*Menschengeschlecht*") — dacă prin el înțelegem suma oamenilor individuali — la conceptul „om" a cărui expresie o constituie definiția sa; 3) se poate vorbi de zece (sau de opt) categorii aristotelice ca despre tot atîtea moduri ale predicării distinse de el cu privire la enunțarea în mod propriu (ἁπλῶς) a unui [lucru] despre altul (*An. post.* I 22, 83 a 22 și a 20). Ca urmare, deosebim un mod al predicării esențiale, [altul] al predicării calitative, cantitative etc.[141] Primul are loc dacă se predică în cadrul aceleiași categorii, celelalte în cazul în care ceva ce aparține unei categorii accidentale se predică despre substanță. Probabil că de la această ultimă accepțiune a termenului au primit numele „categorie" și primele două accepțiuni menționate.

---

[139] Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 209 *et passim*: „Ele sînt cele mai generale predicate."

[140] Zeller, *Philos. der Griechen* II, 2, p. 189. n. 1: „Categoriile nu sînt ele însele nemijlocit predicate, ci numai desemnează locul pentru anumite predicate."

[141] Brandis, *op. cit.*, p. 394: „Ele sînt formele sau genurile enunțului, eliberate și detașate de orice legătură propozițională." (*Top.* I 9, 103 b 20; *Met. E* 2, 1026 a 36; *N* 2, 1089 a 26.)

Cu toate acestea, categoriile considerate în primul sens sînt cele despre care va trebui să tratăm în principal şi în primul rînd. Ele însele sînt considerate de Aristotel într-o triplă relaţie exprimînd permanent una şi aceeaşi idee, determinată însă dintr-o altă perspectivă. Astfel, ele sînt înţelese 1) ca semnificaţii diferite ale lui ὄν[142], semnificaţii care, după cum am văzut, se disting după modul diferit al existenţei în fiinţarea în care totul are fiinţă (*in*
[119] *dem Seiendem, worin alles seiend ist*), adică în substanţa primă; 2) ca genuri supreme în care trebuie cuprinsă orice fiinţare în sens propriu[143]; 3) drept cele mai înalte predicate ale substanţei prime[144], predicate al căror mod de predicare este hotărîtor pentru întreaga clasă a lucrurilor cuprinse în ele. Înţelese în acest [ultim] mod, toate categoriile, inclusiv cele accidentale, sînt considerate drept *concreta*, în timp ce cel de-al doilea mod nu ia în nici un fel în considerare inerenţa lor în substanţa primă, [ci], mai degrabă, face abstracţie de aceasta şi este preocupat numai de raporturile cu genurile, speciile şi indivizii care, aparţinînd categoriei înseşi, îi sînt subordonaţi. Din acest motiv, în cazul în care vom considera categoriile şi noţiunile subordonate lor ca predicate ale substanţei prime, atunci vom folosi formele gramaticale concrete, iar dacă le vom trata ca genuri supreme, atunci formele

---

[142] Bonitz, *op. cit.*, p. 623: „Categoriile indică în sensul lui Aristotel semnificaţiile diferite în care noi enunţăm conceptul fiinţei." *Ibid.*, p. 599.

[143] *Ibid.*, p. 599: „Ele sînt genurile supreme"; p. 623: „Ele desemnează genurile supreme cărora trebuie să le poată fi subordonată orice fiinţare." La fel, Prantl, *op. cit.*, p. 167 ş.a.

[144] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 209: „Ele sînt cele mai generale predicate"; p. 21: „Ἡ οὐσία este categoria proprie a subiectului." Prantl, *op. cit.*, p. 198: „Dacă, în genere, categoriile sînt cele care apar ca predicate (κατηγορούμενα), atunci cele mai generale şi mai cuprinzătoare predicate vor fi tocmai acele genuri supreme."

gramaticale abstracte vor fi cele considerate adecvate. Astfel, în cartea a treia a *Topicii* se spune că nu cel drept (*das Gerechte*) este genul, ci dreptatea.[145]

Însă atunci cînd este vorba să aleagă un nume adecvat pentru categorii, Aristotel preferă pe bună dreptate expresia ce le caracterizează conform celui de-al treilea mod de considerare. Prin comparație cu denumirea — mult mai uzuală la el — κατηγορίαι, el le numește numai rareori γένη. Ele nu sînt niște predicate printre altele, ci sînt predicatele cele mai înalte în orice ordine categorială, sînt [120]
predicatele κατ' ἐξοχήν (prin excelență) care nu pot deveni subiect al unor predicate mai înalte. Ele nu sînt însă doar atît, ci sînt predicatele în care este reunită în mod exhaustiv întreaga diversitate a modurilor predicării, ele sînt predicatele care decid modul de predicare pentru o mulțime întreagă de lucruri predicabile și sînt predicatele al căror concept integral își află conținutul și determinarea în indicarea (*Bezeichnung*) raportului cu substanța primă, raport care se manifestă în specificitatea modurilor de predicare despre aceasta. De aceea [putem spune că] întreaga diversitate a genurilor supreme și întreaga lor semnificație conceptuală apare în modul în care ele sînt predicat al substanței prime.

Cu această observație nu ne aflăm poate prea departe de părerea exprimată de Prantl în primul volum al lucrării *Geschichte der Logik*, din care, de dragul comparației, dorim să citățm cîteva pasaje: „În acest « comun » (*Gemeinsamen*)", afirmă el, „se întîlnesc la Aristotel determinația generică concretă a ființării obiective cu fermitatea (*Festigkeit*) necondiționată, opusă unui senzualism confuz,

[145] *Top.* III 1, 116 a 23: „Mai departe, într-un lucru este de preferat esențialul în loc de ceea ce nu aparține genului respectiv, de exemplu, este preferabilă dreptatea în loc de omul drept. Căci prima aparține esenței binelui, în timp ce omul drept nu aparține genului dat."

a enunţării umane. Prin aceasta am exprimat principiul categoriilor aristotelice."[146] Şi, mai departe, continuă: „Aceasta rămîne punctul de vedere conducător, anume că genurile supreme trebuie să se bazeze pe o determinaţie concretă comună care revine fiinţării concrete cuprinse de ele ca substratului lor şi despre care, în consecinţă, ea [determinaţia] este enunţată predicativ ca despre un subiect. Din acest motiv, nu orice gen şi, cu atît mai puţin, nu orice predicat este o categorie, ci categoriile sînt predicatele generice cele mai comune, adică determinaţiile generice care nu mai pot fi considerate ca subiect al unor predicate mai înalte, ci enunţă predicativ determinaţia ca una care cuprinde laolaltă lucrurile subordonate."[147] „Baza ontologică a categoriilor este procesul de realizare
[121] al determinaţiei în genere, proces care conduce în concret (*in die Concretion führende Verwirklichungsproceß der Bestimmtheit überhaupt*)."[148] „Determinaţia desemnării nominale a predicatului generic trebuie să constituie expresia şi interpretarea (*Auffassung*) determinaţiilor concrete în care se concretizează procesul de realizare pînă la nivelul diversităţii fiinţării (*Vielheit des Seienden*)."[149] Ultimele observaţii se aseamănă poate cu cele spuse de noi în paragraful precedent despre diferenţa raportului specific putinţei (δύναμις) şi actului (ἐνέργεια), diferenţă hotărîtoare pentru distingerea genurilor supreme, fără ca acordul nostru să fie deplin. Deosebirea dintre concepţiile noastre apare în mod limpede îndeosebi prin faptul că Prantl, după cum am văzut, este condus prin concepţia lui la respingerea ideii unui număr determinat al ca-

---

[146] Prantl, *op. cit.*, p. 196.
[147] *Ibid.*, p. 198.
[148] *Ibid.*, 208.
[149] *Ibid.*, 209.

tegoriilor, pe cînd teza noastră cere cu necesitate un asemenea număr.

În această ultimă privință, ne apropiem, așadar, de concepția lui Brandis, Bonitz, Trendelenburg și a altora. Cu acesta din urmă avem, de asemenea, în comun afirmația că toate lucrurile cuprinse sub o categorie sînt predicabile în același mod ca și aceasta, motiv pentru care am vorbit de zece sau de opt „serii de lucruri predicabile". Această teză ne constrînge însă să răspundem pe scurt reproșului care a fost ridicat datorită faptului că substanța primă, care, evident, aparține primului gen, ar trebui să nu fie predicabilă. Obiecția poate fi evitată cu ușurință admițînd pur și simplu acest fapt, și anume în măsura în care afirmația noastră îl face necesar. Dacă pînă acum am vorbit numai despre o predicație al cărei subiect este substanța primă însăși, nimeni nu va putea respinge [totuși] ideea că și substanța primă poate fi predicată despre ea însăși. Nici Aristotel nu face acest lucru. În mod expres, el exclude în *An. prior.* I 27, *Phys.* I 7 și *Met. Z* 3[150] numai posibilitatea predicației [substanței prime] *despre un alt* [accident], iar în *Met. Z* 13 el afirmă: „Nimic din ceea [122]
ce se predică *în mod general* nu este substanță individuală."[151] Predicația unui lucru despre el însuși este la fel de puțin un κατηγορεῖν κατὰ συμβεβηκός (predicație accidentală) ca și predicarea conceptului mai general despre cel mai puțin general, afirmație care, în afară de claritatea

[150] *Anal. prior.* I 27, 43 a 25: „Din toate lucrurile cîte există, unele sînt de așa natură încît nu pot fi enunțate despre *ceva* cu adevărat în sens universal, de exemplu Cleon și Callias, adică individualul și sensibilul; dar alte lucruri pot fi enunțate despre ele." *Met. Z* 3, 1028 b 36: „Subiect e acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate și care nu este afirmat *despre vreun alt lucru.*" Cf. *Phys.* I 7, 190 a 34.

[151] *Met. Z* 13, 1039 a 1: „și nimic din ceea ce se afirmă ca predicat în comun despre mai multe lucruri nu privește o ființă determinată".

ei intrinsecă, se dovedeşte în mod limpede ca fiind tezăaristotelică prin pasaje precum *Top.* I 9 şi *Anal. post.* I 22.[152] Ἡ πρώτη οὐσία (substanţa primă) este ὂν καθ' αὑτό (fiinţă în sine) şi este, de asemenea, κατηγορούμενον καθ' αὑτό (predicat în sine).

Noi afirmăm:

§ 8. Deosebirea categoriilor după modurile diferite ale predicării nu conduce la confundarea diviziunii categoriale cu diviziunea în cele cinci universalii numite de Aristotel τὰ περὶ τινος κατηγορούμενα (*Top.* I 8, 103 b 7). Acestea se deosebesc după gradul puterii de definire a predicatului în determinarea subiectului, aşadar după a fi mai mult sau mai puţin ὁριστόν (definitoriu).

După ce cercetarea noastră a arătat că deosebirea categoriilor are loc conform deosebirii modurilor de predicare, s-ar putea ivi temerea că astfel a fost anulată distincţia realizată în *Topica* (I, cap. 4-8 şi cap. 9) între cele două diviziuni considerate succesiv, anume între cea în care πᾶν τὸ περί τινος κατηγορούμενον (ceea ce este enunţat ca predicat despre altceva, 103 b 7) este divizat în ὅρος (definiţie), ἴδιον (propriu), γένος (gen), συμβεβηκός (accident) (*Top.* I 4, 101 b 17) şi cea în care τὰ κατηγορούμενα (categoriile, *Met.* Δ 7, 1017 a 25) sînt împărţite în τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τί, ποῦ, ποτέ etc. (*Top.* I 9). Acest lu-
[123] cru ar putea fi pus în legătură şi cu situaţia dificilă în care pare să ajungă Aristotel atunci cînd cele două diviziuni

[152] *Top.* I 9, 103 b 35: „pentru fiecare dintre aceste predicate, dacă pentru *lucrul* care cade sub ele enunţăm sau *lucrul însuşi* sau genul său, exprimăm esenţa lui. Dimpotrivă, dacă enunţăm despre un lucru altceva decît lucrul însuşi, nu exprimăm ceea ce este el etc." *Anal. post.* I 22, 83 a 24: „Mai departe, predicatele substanţiale ne arată că subiectul despre care sînt enunţate este sau *însuşi predicatul*, sau o specie a predicatului."

se intersectează și cînd trebuie să o încadreze pe una în cealaltă, anume în abordarea categoriei οὐσία, unde διαφορά (diferența) îi provoacă dificultăți și îndoieli în privința subsumării ei.[153]

Trebuie însă spus că deosebirea principială dintre cele două diviziuni, evidentă încă de la prima vedere, nu este în nici un caz ștearsă. Căci, mai întîi, dacă luăm în considerare categoriile ca genuri supreme ale lucrurilor, atunci nu κατηγορία sau κατηγορούμενον, ci τὸ ὄν e acela care este divizat prin această împărțire; [în aceste condiții] cel care s-ar preta mai degrabă unei asemenea diviziuni nu este περὶ τινος κατηγορούμενον (ceea ce este enunțat ca predicat despre altceva), ci περὶ πρώτης οὐσίας κατηγορούμενον (ceea ce este enunțat despre substanță). Astfel, elementele diviziunii categoriilor sînt concepte reale (v. *supra*), iar diversele întrebări care sînt puse în raport cu substanța primă și care, în diversitatea orientărilor lor, corespund diversității categoriilor (v. mai sus) sînt întrebări reale. De pildă, întreb: Ce e Socrate? Un om. Cît de înalt e? De cinci picioare. Cum arată? E alb. Aici întrebarea și răspunsul au conținut real; căci ființa (*Sein*) omului, a celui de cinci picioare, a celui care e alb, este o ființă reală (*ein reelles Sein*). Dimpotrivă, membrii celeilalte diviziuni sînt intenții secunde pure, așadar sînt toți doar ὄντα ὡς ἀληθές (ființări doar gîndite)[154] despre care poate fi rostită o propoziție afirmativă, dar care nu au nici un fel de existență în afara minții care gîndește, în lucrurile însele. Și în raport cu ele întrebările sînt diferite, dar diferența lor este una doar rațională, de pildă, dacă întreb: care este definiția omului?, care e genul său?, este acesta sau acela propriul sau definiția sau accidentul

[153] Cf. Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 56 *sqq.* și 93 *sqq.*

[154] V. *supra* III, § 2, p. 39.

[124] său ?[155] Desigur, cineva care, întrebînd despre definiţia omului, primeşte ca răspuns că el este un ζῷον πεζὸν δίπουν (un animal cu două picioare) ar putea crede că şi aici răspunsul şi întrebarea trebuie considerate la fel de reale ca în cazul de mai sus, întrucît „animal cu două picioare" este, totuşi, ceva real. Merită însă reţinut că răspunsul e acesta: ζῷον πεζὸν δίπουν e definiţia omului. Definiţia ca definiţie, genul ca gen etc. ca şi, în genere, universalul ca universal nu există în afara intelectului care abstractizează şi, astfel, ζῷον πεζὸν δίπουν ca *definiţie*, nu există în lucruri, ci, ca atare, este intenţie secundă şi doar un ὂν ὡς ἀληθές ca oricare altul.

[Ca şi diviziunea lui ὄν în genuri supreme, şi] diviziunea categoriilor (κατηγορίαι) în moduri diverse de predicare (σχήματα τῆς κατηγορίας) corespunde diviziunii lui ὄν în categorii diferite şi trebuie, tocmai de aceea, să fie principial diferită de diviziunea κατηγορούμενα (predicabilelor) în definiţie, gen, propriu etc. Nici aici deosebirea nu este greu de recunoscut. Faptul că tot ceea ce poate fi predicat despre subiect se predică despre el numai în măsura în care este identic cu acesta, fie întrucît aparţine esenţei sale (predicaţie esenţială), fie întrucît există cumva în el ca în substratul său (predicaţia conform cu *suppositum*-ul), ne impune să distingem tot atîtea figuri ale predicării cîte [tipuri] de raporturi ale predicatului cu subiectul sînt posibile, raporturi datorită cărora poate avea loc o predicare în sens propriu. Dimpotrivă, principiul diferenţierii în cazul diviziunii (*das Prinzip der Unterscheidung bei jener andern Eintheilung*) în gen, definiţie etc. este măsura în care un concept este ὁρικός

[155] *Top.* I 4, 101 b 30: „nu esteoare « animalul care merge pe două picioare » însăşi definiţia omului ? Şi « nu este oare animal genul omului » ?"

(definitoriu) pentru un altul (*Top.* I 6, 102 b 34), adică măsura în care, enunțat despre el, îl determină, fapt realizat în modul cel mai deplin de specie și de definiție, pe cînd la celelalte predicabile principiul deosebirii este gradul de aproximare a definiției (ὅρος). Acest grad determină apoi dificultatea sau facilitatea metodei în privința demonstrației și respingerii. Definiția reunește în sine tot ceea ce posedă celelalte predicabile ca putere de definire; ea indică esența însăși și o indică în mod complet. Și tocmai de aceea cel mai ușor este să arăți că ceva nu este definiția unui lucru și, dimpotrivă, cel mai dificil să arăți că este definiția lui.[156] Însă faptul că ceva se predică despre altceva așa cum se predică definiția despre definit cere împlinirea a trei condiții: 1) că el îi poate [125]

[156] *Top.* VII 5, 155 a 3: „Este evident că din cele patru predicabile cel mai ușor de respins este definiția, căci în formarea ei intră numeroase date care sînt tot atîtea ocazii de atac [...] În afară de aceasta, o definiție poate fi atacată cu ajutorul celorlalte predicabile. Căci fie că pretinsa definiție nu este proprie obiectului, fie că termenul atribuit nu este genul, fie că vreunul din lucrurile cuprinse în definiție nu aparține subiectului definit, prin toate acestea definiția este răsturnată. [...]"; *ibid.*, a 17: „Se vede deci că definiția, dintre toate predicabilele, este cea mai ușor de respins și cea mai greu de stabilit. Căci mai întîi trebuie să dovedim printr-un raționament tot ceea ce ține de celelalte predicabile (anume că toate atributele enumerate aparțin subiectului, că termenul formulat este adevăratul gen și că pretinsa definiție este proprie), în al doilea rînd, că definiția exprimă exact esența lucrului. Și toate acestea trebuie să fie bine făcute." *Top.* I 6, 102 b 27: „Este bine să ținem seama că tot ce este valabil pentru propriu, gen și accident este aplicabil deopotrivă definiției. În adevăr, dacă am arătat că un atribut nu aparține numai obiectului unei definiții (ceea ce este valabil și pentru propriu), sau că genul cuprins în definiție nu este cel just, sau că o notă primită în definiție nu este potrivită numai definitului (ceea ce este valabil și despre accident), prin toate acestea este suprimată definiția. Astfel, pe temeiurile arătate mai sus (v. cap. V), *toate noțiunile enumerate țin, într-un anumit sens, de natura definiției.* Dar să nu ne așteptăm că vom găsi o metodă comună care să se aplice fără deosebire la toate aceste noțiuni."

fi atribuit în genere în mod adevărat; 2) că el conţine ceva care aparţine esenţei subiectului, deci că ceva e în el (ἐν τῷ τί ἐστι)[157] şi deci că nu e predicat doar κατὰ τοὔνομα (după nume), ci şi κατὰ τὸν λόγον (după noţiune)[158]; 3) că e convertibil cu subiectul. Dacă unui predicat îi revine doar prima caracteristică, atunci el este συμβεβηκός. Dacă, în afara predicabilităţii, îi revine şi esenţialitatea, dar fără convertibilitate, atunci el este γένος sau γενικόν în sensul în care el include şi diferenţa.[159] Dacă îi revine, dimpotrivă, predicabilitatea şi convertibilitatea cu subiectul, dar fără esenţialitate, atunci este ἴδιον. Dacă nu-i lipseşte nici una dintre aceste proprietăţi, atunci e ὅρος.[160]

[126] Noi afirmăm:

§ 9. Categoriile trebuie să difere conceptual, adică unul şi acelaşi concept nu poate să stea direct sub două categorii diferite.

Acum, în măsura în care ştim care este principiul deosebirii categoriilor, dorim să rezumăm în cîteva propoziţii consecinţele care rezultă din el cu privire la modul

---

[157] *Top.* I, 5, 102 a 32; cf. *Top.* IV, 2, 122 a 5.

[158] *Cat.* 5, 2 a 20.

[159] *Top.* I 4, 101 b 18: „căci diferenţa specifică, fiind înrudită cu genul, va fi pusă alături de acesta."

[160] *Top.* I 8, 103 b 7: „Tot ceea ce este enunţat ca predicat despre altceva, cu necesitate, sau admite sau nu admite convertirea lui cu subiectul. Dacă este convertibil, predicatul este sau definiţia sau propriul: este *definiţia* dacă exprimă esenţa subiectului; dacă nu, este *propriul*, căci s-a văzut că propriul se substituie subiectului, dar nu exprimă esenţa lui. Dacă nu admite convertibilitatea, predicatul sau este sau nu este un element al definiţiei. Dacă este un element al ei, el trebuie să fie *gen* sau *diferenţă*, căci definiţia se formează din gen şi diferenţă. Dacă nu este un element al definiţiei, se înţelege de la sine că va fi un *accident*, căci denumim accident ceea ce nu este nici definiţie, nici gen, nici propriu, dar aparţine lucrului de care vorbim."

și la amploarea diferenței dintre lucrurile care aparțin diferitelor categorii. După cum se știe, există un dublu mod în care ceva poate fi identic sau diferit în raport cu altceva. Într-un caz, este vorba de identitate sau de deosebire reală (*sachliche Verschiedenheit*), în celălalt de identitate sau de deosebire conceptuală. Aristotel le cunoaște pe amîndouă. Bunăoară, cînd în cartea a patra a *Metafizicii* cercetează relația dintre ὄν și ἕν, el determină această relație zicînd că ele sînt unul și același din punct de vedere real, fiind însă diferite din punct de vedere conceptual[161]; de asemenea, pot fi citate ușor alte exemple conform cărora, după el, în cazul identității reale conceptele rămîn [totuși] diferite.[162] Invers, există nenumărate cazuri în care două lucruri identice în concept rămîn, totuși, două realități distincte, așa cum se întîmplă pentru [127]
orice κοινῇ κατηγορούμενον (predicat comun) sub care cad o mulțime de lucruri identice conceptual, dar distincte în mod real, așa cum, de pildă, Socrate și Platon sînt identici ca oameni etc.

Din acest motiv, noi susținem în mod ferm [următoarea teză]: deosebirea categoriilor trebuie să fie una conceptuală; nu se poate întîmpla ca unul și același lucru conform unuia și aceluiași concept sau ca mai multe lucruri cărora le revine același concept să ajungă să stea direct în ordinea unor serii categoriale diferite.

Teza poate fi demonstrată ușor conform principiilor aristotelice. Căci, mai întîi de toate, este evident prin sine

---

[161] *Met.* Γ 2, 1003 b 31: „Unul nu are a fi altul dincolo de ființă." *Ibid.*, b 22: „Mai departe: ființa și unul sînt în identitate și de aceeași natură, presupunîndu-se reciproc, precum cauza și principiul, dar nesemnificate de același termen."

[162] De pildă, *Phys.* II 3, 202 a 18: „[...] Astfel, există un act unic pentru amîndouă, tot așa cum între unu și doi nu există același interval, iar urcarea și coborîrea sînt identice. Aceste lucruri sînt unul singur fără ca definiția lor să fie aceeași."

că fiecare categorie este un concept diferit de restul genurilor supreme, altminteri ele nu ar mai fi genuri diferite, ci ambele concepte identice ar fi *un* gen cu denumiri diferite precum τί ἐστι şi οὐσία. De asemenea fiecare [categorie] are propriul ei mod de a fi, propriul ei raport cu substanţa primă.

De aici rezultă însă în mod nemijlocit că este imposibil ca lucruri considerate conform unuia şi aceluiaşi concept să ajungă să stea în seria unor categorii diferite. Căci este imposibil ca unul şi acelaşi concept să aibă două genuri coordonate (aşadar nu subordonate sau supraordonate unul altuia); categoriile însă, în calitate de genuri supreme, sînt coordonate, nici una dintre ele nu poate fi redusă la un concept superior şi, cu atît mai puţin, nu poate fi redusă la o alta.[163]

Desigur, în cîteva locuri din *Topica*, Aristotel pare că nu vrea să aprobe în mod hotărît premisa concluziei noastre.[164] Dar, mai întîi, cele susţinute în mod ferm de Aris-
[128] totel în aceste pasaje sînt suficiente pentru a dovedi că este imposibil să subordonezi un concept sub două ca-

---

[163] *Met.* Δ 28, 1024 b 15: „Acestea nici nu pot fi reduse unele la altele, nici la una dintre ele."

[164] *Top.* IV 2, 121 b 29: „Căci ori de cîte ori o specie este subordonată la două genuri, se pare că unul este cuprins în celălalt. Totuşi, acest principiu ne pune uneori în încurcătură: unii consideră prudenţa ca o virtute şi totodată ca o ştiinţă, fără ca vreunul dintre cele două genuri să fie cuprins în celălalt. Desigur, nu toată lumea admite că prudenţa este o ştiinţă. Dar, chiar dacă s-ar recunoaşte ca adevărată această propoziţie, se pare că este necesar cel puţin ca genurile aceluiaşi lucru să fie subordonate unul altuia sau ca amîndouă să fie subordonate aceluiaşi gen, aşa cum se întîmplă cu virtutea şi ştiinţa. Ele se subordonează aceluiaşi gen, căci fiecare dintre ele este o stare şi o dispoziţie. Aşadar, trebuie să luăm seama dacă nici unul din aceste două raporturi nu revine genului dat. Căci, dacă genurile nu sînt subordonate unul altuia, nici nu sînt amîndouă subordonate aceluiaşi gen, atunci genul luat nu este adevăratul gen." Cf. *Top.* VI 6, 144 b 14.

tegorii, idee respinsă şi de noi; posibilitatea subsumării sub două genuri separate este admisă de el doar în cazul extrem cînd ambele genuri se regăsesc reunite într-un gen superior. În cazul categoriilor însă, aceasta este o imposibilitate întrucît ele însele sînt genuri supreme.

Aristotel şi-a enunţat în mod precis în alte pasaje concepţia pe care doar ne lasă să o întrevedem aici. În capitolul 15 din prima carte a *Topicii* el afirmă: „Şi astfel ambele genuri şi conceptele lor sînt predicate despre corb, ceea ce, totuşi, nu se întîmplă la genuri care nu sînt subordonate unul altuia." De asemenea, acest lucru este considerat un inconvenient în capitolul 2 al cărţii a patra a *Topicii*.[165] Însă concepţia lui apare cel mai clar acolo unde ne arată că genurile diferite au diferenţe diferite. Căci dacă genurile diferite nu concordă în diferenţe, atunci, în mod firesc, ele nu conţin aceleaşi specii care adaugă genului tocmai diferenţa.[166] Această teorie o găsim în capitolul trei din *Categorii*: „Genurile diferite care nu se subordonează unul altuia au şi diferenţe diferite, precum genul animal şi genul ştiinţă; căci, de pildă, diferenţele [129]
animalului sînt că merge pe picioare, e biped, înaripat şi că trăieşte în apă; diferenţă a ştiinţei nu este însă nici una dintre ele; căci o ştiinţă nu se deosebeşte de alta prin faptul că are două picioare."[167] La fel, în cartea a doua a *Analiticii secunde*, unde tratează despre ordinea corectă a părţilor definiţiei.[168] Diferenţa nu este deci de găsit în afara

---

[165] *Top.* I 15, 107 a 27-*Top.* IV 2, 122 b 1: „Căci, în acest caz, urmarea va fi că despre acelaşi subiect vor fi enunţate esenţial genul şi specia, ceea ce înseamnă că acelaşi subiect stă sub două genuri. De aceea cele două genuri trebuie să se subordoneze unul altuia."

[166] *Met. I* 7, 1057 b 7: „căci speciile se alcătuiesc din gen şi diferenţe."

[167] *Cat.* 3, 1 b 16-20.

[168] *Anal. post.* II 13, 97 a 28: „Al doilea, obţinem ordinea potrivită, dacă pornim de la primul atribut; şi este atribut prim acela care *urmează logic tuturor celorlalte*, dar ele nu-i urmează lui, căci trebuie să existe un asemenea atribut etc."

genului propriu ei; trebuie, așadar, ca diferenței să-i fie esențial faptul că divide acest gen, altminteri i-ar fi accidental. Însă atunci același lucru e valabil în mod necesar și despre specie, pentru a cărei abordare poate fi comparată *Met.* Δ 6.[169] În genere, specia și diferența sînt concepte care stau și cad împreună, așa cum arată îndeosebi al doisprezecelea capitol al cărții a șaptea a *Metafizicii*, capitol care încearcă să răspundă întrebării ridicate în *Analitice*, anume de ce definitul este unu în raport cu o multitudine de trăsături definitorii distinctive. Aristotel susține acolo că dacă ajungem cu diviziunea pînă la ultimele diferențe, atunci diferențele devin una cu speciile[170], iar definiția este caracterizată ca enunț care constă din diferențe, diferențe în care este cuprinsă deci într-un anumit fel întreaga esență a definiției.[171] Ceea ce învățăm în acest mod din cartea a șaptea își află întemeierea în car-

[130]

[169] *Met.* Δ 6, 1016 b 31: „Apoi, ceea ce este unul este fie după număr, fie după specie, fie după gen [...] după gen, acelea cărora, prin modul lor de a fi, le revin aceleași categorii [...] Întotdeauna, în acest caz, cele ce urmează se întîlnesc în cele de dinainte, ca, de exemplu, ceea ce este unul după număr este unul și după specie. Dar ceea ce este după specie nu este în toate și după număr. Apoi, tot ceea ce este unul după specie este și după gen." Deja pasajul mai sus citat din *Top.* VI 6 nu admitea, cel puțin pentru specie, posibilitatea unui dublu gen, posibilitate care, dacă ar fi fost admisă pentru diferență, amenința, pe baza relației speciei cu diferența, să fie valabilă și pentru prima dintre ele. V. 144 b 26.

[170] *Met.* Z 12, 1038 a 15: „Astfel, trebuie să continuăm cu diviziunea pînă ce ajungem la speciile care nu mai au diferențe. Atunci vor fi atîtea specii de picioare cîte diferențe sînt și speciile de animale prevăzute cu picioare vor fi egale cu diferențele. Dar dacă e așa, e limpede că ultima diferență va fi *esența* și *definiția* lucrului, pentru că a repeta în definiții aceleași lucruri ar fi ceva inutil etc."

[171] *Met.* Z 12, 1038 a 8: „e limpede că definiția este noțiunea ce rezultă din diferențe." *Ibid.*, a 28: „Se vede așadar că definiția este noțiunea ce rezultă din diferențe, și anume din ultima diferență, dacă diviziunea se face cum trebuie."

tea a opta. Acolo Aristotel observă: „definiția conceptului prin diferențe pare să fie definiție pentru εἶδος și ἐνέργεια (adică [definiție] a formei)"[172], ceea ce este firesc dacă, după cum tocmai se spune acolo, diferența corespunde formei (v. *supra* p. 111, n. 124). Dar materii diferite au forme diferite[173] și astfel devin ceea ce sînt în act. Din proporționalitatea definiției cu forma urmează, așadar, că întreaga esență a lucrului va primi, conform diferenței, aceste sau acele determinații și invers.[174]

Noi afirmăm:

---

[172] *Met. H* 2, 1043 a 19-20.

[173] *Ibid.*, a 12: „actul unui lucru diferă după materia lui; definiția de asemenea."

[174] Cartea a șaptea a *Metafizicii* ne lămurește asupra modului în care poate fi explicat faptul că în cîteva pasaje ale scrierilor sale logice Aristotel pare, împotriva propriilor afirmații, să atribuie diferenței, aidoma genului, o universalitate mai mare decît cea a speciilor. În acest sens pot fi citate îndeosebi anumite locuri din *Topica*, de pildă, *Top.* IV 2, 122 b 39: „Căci totdeauna diferența are o sferă egală sau superioară speciei." Cf. *Top.* I 8, 103 b 14 și *Analitica secundă* II 13, 96 a 33: „[Între determinările unui lucru care intră în definiție F. B.] fiecare în parte trece dincolo de lucru, dar toate la un loc nu trec. Aceasta trebuie să fie esența lucrului etc." Diferența stabilită în definiție are adesea o sferă mai largă decît definitul, întrucît în definiție nu putem găsi permanent diferența care să fie cea proprie și care ne-ar permite să recunoaștem forma substanțială a speciei înseși. Dacă formele esențiale ca atare nu sînt cunoscute, atunci trebuie să le înlocuim prin indicarea accidentelor, care sînt [131]
semne ale acelei forme și care pot fi numite diferențe esențiale, în măsura în care servesc explicării formei esențiale. Acum acestea pot fi găsite și în afara definitului; căci accidentele proprii (τὰ ἴδια) ale speciei trebuie să fie demonstrate abia prin intermediul definiției speciei." *Met.* Z 12, 1038 a 8: „[...] e limpede că definiția este noțiunea ce rezultă din diferențe. Dar mai trebuie ca și diferența să fie divizată în diferențele sale. De pildă, o diferență a genului animal e « prevăzut cu picioare ». Atunci, dacă vrem să procedăm metodic, trebuie să divizăm diferența « prevăzut cu picioare », în măsura în care genul de care vorbim e prevăzut cu astfel de mădulare. Prin urmare, nu trebuie să zicem: « în categoria celor prevăzute cu picioare stă de o parte ceea ce are aripi, iar de cealaltă ceea ce nu are aripi » (cf. cu aceasta pasajul de mai sus din *Top.* VI 6,

§ 10. Deosebirea categoriilor nu este în mod necesar o deosebire reală.

Am menţionat deja în paragraful anterior cît de des se întîmplă ca diferenţa conceptuală să nu fie legată de o diferenţă reală; căci adesea ceea ce în sine e unu este despărţit în concepte diferite de intelectul teoretic (*betrachtende Verstand*). De aceea, din necesitatea unei deosebiri conceptuale nu decurge nici pentru categorii necesitatea unei deosebiri reale (*eines sachlichen Unterschiedes*). Desigur, uneori lucrurile par ca şi cînd Aristotel ar statua pretutindeni la diviziunea în categorii o deosebire mai mult decît raţională; deosebirea pe care o realizează el este chiar o deosebire dintre ὄν şi ὄν, şi anume e o deosebire a lucrurilor ἔξω τῆς διανοίας (în afara gîndirii) (*Met. E* 4, 1027 b 31). Dar cînd Aristotel distinge ceva de altceva ca de o altă fiinţare el nu desemnează încă prin aceasta o deosebire reală. Faptul se vede clar din lucrarea *De interpretatione*, unde, în capitolul şapte, universalul este opus individualului, omul lui Kallias, aşa cum un lucru
[132] e opus altuia[175], procedeu prin care, după cum rezultă destul de clar din polemica purtată de Aristotel însuşi contra platonicienilor, el nu vrea desigur să afirme că ele ar fi realităţi diferite în mod real (*sachlich*), întrucît pentru el universalul ca πρᾶγμα (lucru), ca [aflat] în afara gîndirii, are existenţă numai în existenţa lucrului individual.

---

144 b 14 F. B.) *Nu ne vom servi de acest limbaj decît dacă nu putem să facem altfel.* Diviziunea se face în: « cele cu copită despicată » şi « cele cu copită nedespicată », căci acestea sînt diferenţele pe care le prezintă laba piciorului."

[175] *De interpr.* 7, 17 a 38: „Unele lucruri sînt universale, altele individuale. Prin termenul « universal » înţeleg ceea ce, prin natura sa, este enunţat despre multe subiecte; prin individual ceea ce nu este enunţat despre mai multe subiecte. Astfel « om » este universal, « Kallias », individual etc."

De asemenea, în *Categorii* vedem cum substanța este descompusă în substanța primă și cea secundă, ca și cum ambele ar cuprinde lucruri complet diferite; însă nici aici nu este susținută teza că ele ar fi diferite în mod real. Substanța primă și cea secundă nu sînt două specii ale substanței, ci, mai degrabă, substanțele secunde sînt tocmai speciile celor prime[176]; așadar distincția este una doar rațională, una asemănătoare celei tocmai discutate. Modul în care apar aceste distincții dovedește că Aristotel s-a opus falsului realism tot atît de mult pe cît i-au rămas străine erorile nominalismului pe care unii i l-ar atribui bucuroși.[177]

Astfel devine explicabil și felul în care Aristotel abordează deosebirea categoriilor. Căci el nu susține în nici un caz opinia că ar exista o deosebire reală între toate genurile supreme stabilite de el și între toate lucrurile care aparțin seriilor categoriale diferite, deși, totuși, ele sînt tratate ca lucruri diferite; iar dacă facem abstracție de faptul că între majoritatea categoriilor nu poate avea loc realmente nici o identitate reală, atunci ele sînt atît de diferite din punct de vedere conceptual încît, după cum am văzut, nici măcar nu participă la noțiunea ὄν în același mod.

[Pentru a demonstra această teză] vom porni de la cîteva exemple preluate din Aristotel însuși și vom constata ca fapt posibilitatea identității reale între lucruri care aparțin unor categorii diferite. Apoi vom arăta în ce măsură poate fi explicată identitatea respectivă prin principiul in- [133]
dicat anterior al diviziunii aristotelice a categoriilor.

Exemplul cel mai straniu este cel al categoriilor acțiunii și pasiunii; căci, în cartea a treia a *Fizicii* și în capitolele corespunzătoare ale cărții *K* din *Metafizica*, Aristotel ne

---

[176] *Cat.* 5, 2 a 14: „dar numim substanțe secunde speciile în care substanțele prime se cuprind."

[177] De pildă, B. Haurćau, în lucrarea sa, încoronată de Academia din Paris, *De la philosophie scolastique* 1850.

învaţă[178] că ποιεῖν şi πάσχειν, în calitate de categorii, ca şi toate conceptele care aparţin uneia sau alteia dintre acestea, sînt identice în mod real. În acest context nu sîntem foarte surprinşi de faptul că (aşa cum rezultă din chiar aceste pasaje) ἡ κίνησις, mişcarea, este în mod real identică cu un ποιεῖν şi cu un πάσχειν (motiv pentru care acestor categorii nu le revine din nou o κίνησις, v. *Met. K* 12, 1068 a 14), şi că ea poate fi atribuită în plus şi celor trei categorii ale cantităţii, calităţii şi locului (v. *supra* cap. 4), căci κίνησις nu stă direct în vreuna dintre categorii, ci, constitutivă fiind ca stare de putinţă pentru o fiinţare subordonată lor, este reductibilă la ele.

Un alt exemplu se referă la categoriile ποσόν şi ποῦ.
[134] În al şaselea capitol din *Categorii*, Aristotel enumeră locul printre speciile cantităţii continue.[179] Totuşi, găsim

---

[178] *Phys.* III 3, 202 a 13: „Dificultatea este evidentă, pentru că mişcarea se află în cel mişcat, căci actul acestuia depinde de motor. Dar actul motorului nu este altceva, căci ele trebuie să aibă un act comun. În potenţă, [acest act] este mişcător, pe cînd în act el este chiar motor. El aduce în act mobilul, *astfel încît actul lor este comun*, tot aşa cum între unu şi doi şi între doi şi unu există acelaşi interval şi tot aşa cum urcarea şi coborîrea sînt identice. *Ele sînt un singur lucru, dar definiţia lor este diferită.* În acelaşi fel stau lucrurile şi în privinţa mişcătorului şi a mişcatului." (Cf. *Met. K* 9, 1066 a 30) În raport cu concepţia avansată între rîndurile a 21 - b 5 se ridică aici anumite semne de întrebare care îşi află soluţia în rîndurile următoare, b 5 - b 22. Gîndul fundamental rămîne permanent acela că, cu toată identitatea reală între διδάσκειν şi μανθάνειν (a preda şi a învăţa), între ποιεῖν şi πάσχειν, conceptele rămîn complet diferite; *ibid.*, b 14: „nu revin toate aceste aspecte aceloraşi lucruri" (Cf. *Phys.* IV 11, 219 a 21); (O egalitate în privinţa tuturor proprietăţilor are loc numai acolo unde lucrurile sînt conceptual şi real identice) [...]; *ibid.*, b 19: „Pentru a vorbi în general, nici învăţarea oferită [cuiva] şi cea primită [de cineva], nici acţiunea şi pasiunea nu sînt absolut identice, dar în cel în care ele au loc, ele sînt acelaşi lucru, adică în mişcare. Dar actul unuia şi actul celuilalt *se definesc diferit*."

[179] *Cat.* 6, 4 b 22: „Exemple de cantităţi discrete sînt numărul şi vorbirea; de cantităţi continue, liniile, suprafeţele, solidele şi, pe lîngă acestea, timpul şi locul." (Cf. *ibid.*, 5 b 8)

o categorie proprie cu acest nume, ποῦ, care, aşa cum arată cîteva exemple lămuritoare (*Cat.* 4, 2 a 1 şi 9; *ibid.* 4, 11 b 13), ca şi întregul uz pe care îl face de ea, nu este nimic altceva conform lucrurilor decît acel τόπος (loc) care aparţine cantităţii, deşi, din punct de vedere conceptual, se deosebeşte cu certitudine de aceasta. Căci, după Aristotel, ὁ τόπος revine celui care circumscrie (*Umschliesenden*) din punct de vedere spaţial şi este limită[180], fiind, aşadar, o suprafaţă şi, astfel, o specie a cantităţii[181]; dimpotrivă, ceea ce aparţine categoriei ποῦ revine ca atare celui care e circumscris prin această limită şi care, astfel, este numit şi determinat din punct de vedere local.[182] Este [aici] un raport asemănător celui dintre ποιεῖν şi πάσχειν; în măsura în care locul este predicat despre cel care limitează şi care determină din punct de vedere local, el este atribuit categoriei cantităţii; însă în măsura în care este predicat despre ceea ce e determinat din punct de vedere local, el constituie categoria ποῦ.

De asemenea, categoria ποτέ (timp) pare să se intersecteze cu ποσόν într-un mod asemănător, întrucît în pasajul citat din capitolul şase al *Categoriilor* vedem menţionat, alături de loc, şi timpul ca o specie a cantităţii. Însă a cincea carte a *Metafizicii* afirmă cu mult mai exact în această problemă că timpul poate fi socotit printre cantităţi nu în şi pentru sine, ci reductiv şi κατὰ συμβεβηκός.[183] Dimpotrivă, întrucît Aristotel îl defineşte ca „număr al mişcării în raport cu ceea ce e anterior şi pos- [135]

---

[180] *Phys.* IV 4, 212 a 20: „Locul este limita primă şi nemişcată a cuprinzătorului." Cf. *ibid.*, 5, 212 b 27.

[181] *Ibid.*, a 28. „[...] de aceea, locul pare a fi o suprafaţă [...]"

[182] *Phys.* IV 5, 212 a 31: „ Dacă un corp se află în altul care îl cuprinde, atunci el se află într-un loc".

[183] *Met.* Δ 13, 1020 a 26.

terior"[184], timpul pare în mod firesc să fie real identic cu o mişcare locală[185], anume cu mişcarea primului motor[186], şi, deci, va aparţine categoriei πάσχειν, în timp ce, simultan şi în măsura în care e predicat despre lucruri care sînt determinate temporal şi care sînt în timp, el constituie categoria specială ποτέ.

Cred că exemplele date sînt suficiente pentru a înlătura orice îndoială cu privire la teza lui Aristotel: lucrurile care stau în diferite categorii nu se deosebesc în genere printr-o deosebire reală, ci, mai degrabă, există numeroase cazuri de identitate reală. Acum trebuie să arătăm că acest fapt, frapant în sine, poate fi pus în acord cu principiul, indicat de noi, al întregii diviziuni a categoriilor. Am văzut că diviziunea în categorii nu este diviziunea unei unităţi sinonime, ci a uneia analoge şi că, drept urmare, membrii ei separaţi nu sînt stabiliţi prin diferenţe specifice, ci prin diferite moduri de existenţă, prin raportul diferit cu substanţa primă despre care sînt predicate categoriile; diversitatea categoriilor corespunde, de aceea, modurilor diferite ale predicării lor despre substanţa primă. Este clar acum că ceva identic în sine admite în mod real o diversitate de raporturi cu substanţa primă, întrucît, chiar intrînd în raport cu o substanţă, [el] nu este lipsit de posibilitatea de a intra în relaţie şi cu o alta, astfel încît el poate fi enunţat despre două substanţe diferite. Acesta era cazul lui ποιεῖν şi πάσχειν unde mişcarea, ra-
[136] portată la substanţa care e termenul ei şi la cea care îi e principiu, revine în moduri diferite la două subiecte şi

---

[184] *Phys.* IV 11, 220 a 25.

[185] *Ibid.*, 219 a 19: „Anteriorul-şi-posteriorul sînt în mişcare, însă fiinţa luată în întregime este mişcarea, deşi sub raportul esenţei ele sînt diferite şi nu sînt mişcarea."

[186] V. *Phys.* IV 14, 223 b 10-21 şi b 32 - a 2 pentru care mai apoi *Phys.* VIII 8 *sqq.*

constituie două categorii diferite. Căci încercarea făcută de Prantl de a le reuni pe cele două în genul mai înalt al lui κίνησις[187] este tot la fel de puțin aristotelică ca și încercarea, întreprinsă cu și mai multă îndrăzneală, de a reduce toate categoriile la trei: οὐσία, πάθος (afectare) și πρός τι (relație); acestui demers în întregul lui trebuie să-i opunem pasajul insuficient accentuat din *Met.* Δ 28, 1024 b 10, conform căruia categoriile nu pot fi reduse nici una la alta, nici la un gen superior lor. (Cf. asupra acestui subiect perspectiva oferită de Brandis asupra sistemului aristotelic.[188]) O situație asemănătoare întîlnim în cazul suprafeței unui corp care circumscrie spațial pe un altul și care, astfel, este conform lui Aristotel locul lui. Acest loc, considerat ca suprafețe ale celui ce împrejmuiește și predicat despre el, aparține în mod firesc categoriei cantității, dar în măsura în care este predicat și despre ceea ce el conține și îi acordă determinație locală, [așadar] în măsura în care eu spun acesta este ἐν ἀγορᾷ (în agora) sau este ἐν Λυκείῳ (în Liceu)[189], el nu poate fi cantitatea acestuia, [ci] îi revine într-un mod exterior, anume într-un mod de predicare care, în particularitatea lui, distinge categoria ποῦ de alte genuri. La fel în cazul timpului și oriunde poate fi întîlnită o identitate reală între lucruri aparținînd unor categorii diferite. În concluzie, ceea ce am indicat ca temei al diviziunii se dovedește a fi cu desăvîrșire suficient pentru a explica aspecte atît de frapante la prima vedere precum identitatea în categorii diferite sau chiar identitatea unor categorii întregi, iar îndoielile care ar putea să pară unora drept contradicții insolubile se rezolvă cu ușurință.

---

[187] Prantl, *Gesch. d. Log.* I, p. 206.

[188] Brandis, *Griech.-Röm. Philos.* III, 1, p. 43.

[189] *Cat.* 4, 2 a 1.

[137] Noi afirmăm:

§ 11. Nu orice ὂν καθ' αὑτό real stă direct într-o categorie. Diferenţele şi lucrurile în care conceptul nu există în integralitatea lui aparţin numai marginal categoriei corespunzătoare.

Există o deosebire între ceea ce aparţine genului animal şi între ceea ce stă direct sub acest gen precum cal şi calul individual; căci ceea ce e propriu calului ca principiu sau ca parte sau ca proprietate poate fi subordonat într-o oarecare măsură genului calului, de pildă, nechezatul, copita etc. Acum însă, faptul că ceva, un ἴδιον (propriu) de pildă, aparţine numai în mod secund (*nebenbei*) unui gen, nu exclude însă că el poate sta în mod direct sub un alt gen, bunăoară ἴδιον (propriu) al unei substanţe poate fi specie a unei calităţi etc.; ne vedem astfel confruntaţi cu întrebarea dacă acest fapt este valabil în genere şi dacă fiecare dintre cele ce aparţin fiinţei reale ([deci] ceea ce nu are fiinţă doar κατὰ συμβεβηκός) poate sta direct cel puţin sub una dintre categorii. Aproape toţi comentatorii lui Aristotel au respins această ipoteză[190], conceptele δύναμις şi ἐνέργεια fiind cele care par în mod special să nu se încadreze, cel puţin nu direct[191], în [seria] categoriilor, întrucît τὸ ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (fiinţa în putinţă şi în act) apare situat la acelaşi nivel ca şi fiinţa care se divide după figurile categoriilor. Astfel, este neîndoielnic că nu toate realităţile pot fi subordonate direct categoriilor. [În continuare] vom încerca să determinăm pe baza unor considerente generale care sînt lu-

---

[190] Cf. Brandis *op. cit.*, II, 1, p. 386; III, 1, p. 40; Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 157, Zeller, *Philos. d. Griechen* II, 2, pp. 187-188 şi alţi autori.

[191] Cf. Brandis *op. cit.*, III, 1, p. 46.

crurile la care o asemenea subordonare este posibilă și care cele la care ea este imposibilă.

Pentru ca unei categorii să-i aparțină în mod direct ceva 1) este necesar mai întîi ca acest lucru să-i fie realmente subordonat. De aceea este limpede că nu poate să aparțină în mod direct unei categorii ceea ce, depășind [138] granițele uneia, poate fi găsit în toate sau, cel puțin, în mai multe, revenind, după cum am spus, în mod analog lucrurilor dintr-un gen sau altul. Acesta este, de pildă, cazul cu noțiunile de ἀγαθόν (bine, *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 19) ὄν, ἕν, συμβεβηκός, εἶδος (formă), ὕλη (materie) (*Met.* Δ 28, 1024 b 9), δύναμις, ἐνέργεια și altele. În aceeași situație par să se afle și postpredicamentele, care (acolo unde se disting mai multe semnificații) apar toate (cel puțin conform uneia dintre semnificații) în mai multe categorii. Așadar acestea nici nu sînt subordonate vreunei categorii și, drept consecință, nici nu pot sta direct sub vreuna dintre ele, așa cum stau specia și individul.

Căci ceea ce aparține unui gen trebuie să fie specie sau individ și, din acest motiv, 2) putem stabili că pot să stea numai într-o anumită măsură în linia proprie a categoriei acele concepte care ocupă locul diferenței în definiția unui lucru (dacă, de altfel, aceasta este diferența adevărată și esențială a lucrului, cea care nu e folosită pentru determinarea esenței doar în mod întîmplător, din cauza necunoașterii diferenței proprii; v. *supra* p. 130, n. 174). Căci, după cum aflăm din *Top.* IV 2, diferențele nu sînt nici specii, nici indivizi și, deci, nu aparțin direct unui gen.[192]

---

[192] *Top.* IV 2, 122 b 18: „Mai departe, este de văzut dacă respondentul a primit diferența în gen; de exemplu, neperechea în număr. Căci nepereche este o diferență a numărului, nu o specie. De asemenea, se pare că diferența nu participă la gen, căci ceea ce participă la gen este sau specie sau individ, în timp ce diferența nu este nici specie, nici individ. Prin urmare, este evident că diferența nu participă la gen. De aceea, nepereche nu poate fi o specie, ci o diferență, ca atare ea nu participă la gen." *Met.*, *K* 1, 1059 b 33: „nici o diferență nu participă la genul său", *Met.* *B* 3, 998 b 24: „este cu neputință să predicăm speciile genului despre diferențele proprii ca și genul, luat fără speciile sale, despre diferențele lui."

3) Aparţin doar reductiv unui gen acele lucruri în care conceptul genului nu este conţinut în mod complet, aşa cum, conform celor de mai sus, copita calului nu aparţine direct genului animal tocmai pentru că nu conţine,
[139] aşa cum e cazul noţiunii „cal", conceptul „animal" în integralitatea lui. Şi în cazul categoriilor lucrurile se vor prezenta la fel. Ele nu sînt nimic altceva decît anumite moduri ale fiinţei şi, drept urmare, ceea ce nu va conţine în mod complet o fiinţă (*ein Sein*) va aparţine numai reductiv categoriei. Astfel substanţele-părţi (*Theilsubstanzen*) precum capul, piciorul etc. pot fi subordonate categoriei substanţei[193], dar nu pot fi încadrate precum animalul în linia acestei categorii. Conform celei de-a şaptea cărţi a *Metafizicii* pot fi distinse trei feluri de substanţe corporale: materia corpului, forma lui şi substanţa corporală compusă din cele două.[194] Dintre acestea, din acelaşi motiv, numai cea de-a treia îşi află direct un loc în categorie, în timp ce celelalte îi aparţin numai reductiv, aşa cum este cazul sufletului sau al formei metalului, întrucît [nu cele două, ci] fiinţa vie (*das lebende Wesen*) sau metalul formează un gen al substanţei. Desigur, în ce priveşte forma, unii s-ar putea întreba dacă ea nu trebuie considerată ca specie a lucrului şi, deci, dacă forma substanţială nu ar trebui considerată printre acele δεύτεραι οὐσίαι (substanţe secunde) care ocupă, în linia direc-

---

[193] Şi ele se numesc substanţe, de pildă, *Cat.* 5, 3 a 29 şi *Met. Z* 2, 1028 b 11.

[194] *Met. Z* 3, 1029 a 2: „Se spune, într-un sens, că acest prim subiect este materia; într-un alt sens, se spune că el constă din formă, şi, în al treilea sens, că e o îmbinare între acestea două." *De an.* II 1, 412 a 6: „Noi spunem că substanţa este un gen anume între cele ce sînt, iar un [sens] al ei este materia, care nu este în sine ceva individual. Un alt [sens] este acela de formă şi specie, potrivit cu care se rosteşte individualul. Al treilea este cel realizat din acestea."

tă a categoriei, poziţia mediană între conceptul generic (*Gattungsbegriff*) de οὐσία şi τόδε τι (substanţa individuală). De fapt, forma e numită mai frecvent cu numele εἶδος şi τὸ τί ἦν εἶναι, care sînt, de asemenea, expresii pentru concepte generice (*Artbegriffe*). Să nu ne lăsăm însă înşelaţi de o asemenea identitate a numelui. Întrucît forma este cea care dă fiinţă (*Sein*) lucrului şi cea datorită căreia el participă la cutare sau cutare specie şi definiţie, atunci şi ea este numită specie (εἶδος), dar într-un alt sens decît cel propriu, şi acelaşi lucru este valabil şi despre expresiile τὸ τί ἦν εἶναι şi λόγος. Dacă este adevărat că definiţia substanţelor corporale face abstracţie în mod special de materia individuală, ea nu face însă în nici un caz abstracţie de materia universală a definitului, fiind din acest motiv clar că forma şi specia nu trebuie identificate în cadrul lor. Ca urmare, conform capitolului trei al cărţii a opta a *Metafizicii*[195], omul şi sufletul nu sînt unul şi acelaşi lucru. Deosebirea dintre formă şi specie se vede cu adevărat clar din al treilea capitol al cărţii a şaptea, unde despre forma individuală nu se vorbeşte altfel decît se vorbeşte despre o materie individuală şi despre un individ compus din ambele.[196] De aceea, forma trebuie considerată ca parte fizică, iar nu logică a lucrului, motiv pentru care, ca şi materia şi alte părţi ale fiinţei, nici ea nu poate fi încadrată direct într-una dintre categorii. Dacă forma sau materia ar sta alături de compusul lor direct [140]

[195] *Met. H* 3, 1043 b 2: „« Sufletul » şi « esenţa sufletului » sînt identice, pe cînd « esenţa omului » şi « omul » nu sînt identice, afară numai dacă prin om înţelegem suflet." Cf. *De an.* II 1, 412 a 17; *ibid.*, 2, 414 a 20.

[196] *Met. Z* 3, 1028 b 33: „Termenul de substanţă se întrebuinţează, dacă nu în mai multe, cel puţin în patru sensuri principale. Într-adevăr, substanţa fiecărui lucru pare a consta fie din esenţa noţională, fie din universal, fie din gen şi, în al patrulea rînd, din subiect sau substrat. Subiect e acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate şi care nu este afir-

într-o categorie, atunci, printre alte inconveniente, l-am avea şi pe acela al perturbării sinonimiei conceptelor generice. Căci „*într-un* mod este numită materia substanţă primă, *într-un altul* forma, *într-un al treilea* compusul lor“[197].

[141] Ceea ce e valabil despre părţile fiinţei, anume că în ele nu este conţinut în mod complet conceptul categoriei, va fi valabil cu atît mai mult despre ceea ce se află în stare de putinţă ca atare. Căci dacă deja materia, considerată în genere şi ca parte a fiinţei reale (*des wirklichen Wesen*), aparţine numai în mod reductiv categoriei acesteia, atunci cu siguranţă că în acea stare a simplei pregătiri în vederea formei ea va poseda cu mult mai puţin acel caracter complet al fiinţei (*Vollständigkeit des Seins*) necesar pentru a fi subordonată direct genului. Ceea ce este om numai în putinţă, se afirmă în a paisprezecea carte a *Metafizicii*, nu este de fapt om şi, de aceea, nu aparţine direct categoriei omului. Ba chiar ceea ce este în putinţă, tocmai în măsura în care este în putinţă, e de fapt o nefiinţă, [căci] numai ceea ce este în act există în sens propriu (*nur das Wirkliche ist eigentlich seiend*). Şi la fel cum

---

mat despre vreun alt lucru. (Τὸ ὑποκείμενον este deci substanţa individuală.) De aceea el trebuie să fie examinat mai întîi, iar părerea comună este că mai ales subiectul prim constituie substanţa. Se spune, într-un sens, că acest subiect prim este materia, într-un alt sens, se spune că el constă din formă, şi, în al treilea sens, că e o îmbinare între acestea două.“

[197] *Z* 3, 1029 a 2; v. nota anterioară. *De an.* II 2, 414 a 14: „după cum am arătat, substanţa se spune în trei sensuri (412 a 6): unul este materia, altul este forma şi specia, iar al treilea este cel realizat din acestea“. *Met. H* 1, 1042 a 25: „Iar substanţele sensibile au toate o materie. O astfel de substanţă este şi substratul şi, *într-un anumit sens*, şi materia, iar prin materie înţeleg nu ceea ce e determinat în act, ci numai în putinţă; *într-un alt sens* însă, substanţa este noţiunea şi forma, adică ceea ce, fiind un lucru determinat, e separabil numai printr-o distincţie logică; într-un al treilea înţeles, substratul e compusul alcătuit din formă şi materie etc.“

ceea ce este doar posibil nu are nici o esenţă, la fel nu are nici un concept, materia fiind incognoscibilă pentru ea însăşi.[198]

Dacă însă, aşa cum e cazul cu κίνησις, ceva aflat în stare de putinţă ca atare este constituit printr-o formă, atunci cele două stări sînt real şi conceptual una, o stare de putinţă în raport cu forma pregătită (*vorbereitete Form*) şi o stare de act în raport cu forma prin care cel aflat în stare de putinţă e constituit. De aceea într-un asemenea caz va trebui să se petreacă o dublă subordonare, una directă sub categoria a ceea ce este în act prin intermediul formei, iar acestea sînt categoriile πάσχειν şi ποιεῖν, şi o alta reductivă sub categoria acelei forme care este termenul [142]
mişcării, deci, conform celor spuse anterior, sub categoria calităţii, cantităţii şi a locului.

Vedem, aşadar, că la fel cum fiinţa considerată în capitolul precedent are o sferă mai largă decît cea a fiinţei împlinite (*fertiges Sein*), la fel are ea o sferă mai largă şi decît a aceleia care se divide în genurile categoriilor. Ca *unul* dintre membri acestui raport [dintre fiinţa în putinţă şi act şi fiinţa în accepţiune categorială], τὸ ὂν ἐνεργείᾳ cuprinde totalitatea genurilor supreme şi ceea ce le

---

[198] *Met. N* 2, 1089 a 26: „dar se vorbeşte de ne-fiinţă, mai întîi, în atîtea sensuri cîte feluri de categorii sînt. Apoi prin ne-fiinţă se mai înţelege ceea ce e fals şi, în fine, ne-fiinţa se ia în sens de ceea ce există numai potenţial. Numai din ne-fiinţa luată în acest din urmă sens provine naşterea lucrurilor; un om ia naştere din ceea ce e ne-om, dar care e om în potenţă, după cum albul ia naştere din ceea ce e ne-alb în potenţă, indiferent dacă ceea ce ia naştere astfel este un singur lucru sau o pluralitate." *De an.* II 1, 412 b 8: „Căci unul şi fiinţa se spun în mai multe sensuri, dintre care cel mai important este actul." (cu aceasta e de comparat *Met. E* 4, 1027 b 31); *Met. Z* 10, 1036 a 8: „Cît priveşte materia în sine, ea nu poate fi cunoscută."

aparţine în mod direct. Putem, cum face şi Brandis[199], să fim de acord cu Prantl care afirmă că „acel mod al fiinţei (*Sein*) care apare în procesul de dezvoltare de la potenţial la actual este cel care ajunge la determinaţia fiinţei (*Sein*) desemnată prin formele enunţării"[200]. Totuşi, între fiinţa considerată ca ὂν ἐνεργείᾳ şi fiinţa considerată în măsura în care se divide în categorii pare să existe o deosebire raţională. În primul caz ceva este analizat în măsura în care are o formă (ἐνέργεια), iar în celălalt în măsura în care are o esenţă şi admite o definiţie.[201]

În fine 4) existenţa categoriilor ca genuri pare să implice în mod necesar că unei categorii îi pot fi subordo-
[143] nate numai lucrurile care admit o definiţie, aşadar numai lucrurile în raport cu care părţile logice se deosebesc ca gen şi diferenţă. Prin urmare, toate spiritele pure ar trebui excluse din domeniul categoriilor. Căci după cum în cazul lor nu există o compunere fizică din formă şi materie, la fel nu există nici una logică din gen şi diferenţă, aşa cum am menţionat deja de mai multe ori (v. *supra* cap. 3, § 1, p. 27 şi cap. 5, § 6, p. 111). Aristotel nu a tras însă această concluzie, chiar dacă el pare uneori să o sugere-

---

[199] Brandis, *op. cit.*, III 1, p. 46, n. 85.

[200] Prantl, *op. cit.*, p. 186.

[201] Pentru a predica despre întreaga fiinţă în întregul ei părţile fiinţei care, conform celor spuse, nu stau direct sub o categorie, formăm forme derivate. Căci eu nu pot spune pasărea e o aripă, este o pană, ci numai e un înaripat etc. La fel nu pot spune boul e o coadă, ci numai e o fiinţă cu coadă etc. Însă această formă derivată nu schimbă nimic din ceea ce e valabil despre părţile fiinţei în măsura în care ele apăreau într-un anumit mod în acea formă abstractă. De asemenea, şi aici lipseşte acel caracter complet al fiinţei care e necesar pentru subordonarea directă sub o categorie. După cum, [considerat strict în această perspectivă,] cel drept în calitate de [om] drept nu este altceva decît dreptatea, la fel cum cel care are coadă ca atare nu este altceva decît coada sa.

ze.[202] Neîndoielnic, în a douăsprezecea carte a *Metafizicii* el împarte substanţa în trei specii: substanţele sensibile coruptibile, cele sensibile incoruptibile şi substanţele separate[203], iar în prima carte a *Eticii Nicomahice* divinitatea e citată ca exemplu de bine care apare în categoria substanţei.[204] Aici, ca şi în multe alte privinţe, trebuie să luăm în calcul nedesăvîrşirea teologiei aristotelice, faptul că există numeroase aspecte în care sistemul lui se dovedeşte insuficient elaborat, ceea ce şi justifică reproşul lui Plotin[205]: „categoriile lui Aristotel sînt incomplete întrucît ele nu se referă la inteligibil (τὰ νοητά), căci nu este posibil ca aceeaşi οὐσία să fie comună şi sensibilului şi inteligibilului", nu cel puţin în măsura în care nu poate exista un nume comun pentru divinitate şi substanţele corporale. „Ele pot fi concepute ca unul şi acelaşi numai într-un mod analog şi omonim", afirmă el în al treilea capitol al cărţii a şasea a *Enneadelor*[206], şi aici sîntem neîndoielnic de acord cu el. Din punctul nostru de vedere, el greşeşte numai în măsura în care stabileşte categorii, chiar dacă diferite de cele ale lucrurilor sensibile, pentru νοητά, pentru actele pure, căci pentru noi Dumnezeu nu poate fi prins în nici o definiţie şi nu poate fi subordonat nici unui [144]

---

[202] De pildă, în *Met. Z* 11, 1037 a 1, unde substanţa separată nu este aşezată printre indivizii din genul substanţă, ci este opusă lui τόδε τι: „Într-adevăr se găseşte materie în orice nu e esenţă şi formă pură şi există ca un lucru anume, individual."

[203] *Met. Λ* 1, 1096 a 30: „Sînt trei feluri de substanţe. Una este obiect al senzaţiei şi se împarte în substanţă veşnică şi substanţă pieritoare [...] Cealaltă substanţă este nemişcată." [...] *Δ* 6, 1071 b 3: „Deoarece sînt trei feluri de substanţe, dintre care două fizice, iar una imobilă, trebuie să vorbim despre aceasta din urmă, arătînd că, în chip necesar, există o substanţă veşnică ce nu e supusă mişcării."

[204] *Eth. Nicom.* I 4, 1096 a 24: „căci în categoria esenţei, de exemplu, el este numit *divinitate* şi intelect". Cf. *Met. Z* 1, 1028 a 18.

[205] *Enneade* VI 1, 1.

[206] *Enneade* VI 3, 1, 1130, 13.

gen, fapt care ar contrazice cu totul simplitatea și actualitatea pură a esenței sale. Însă divinitatea, deși nu poate fi subordonată, poate fi totuși asociată în mod analog categoriei substanței, categorie primă în orice mod și care are cel mai mult parte de ființă (*und am meisten seienden*). Aceste gînduri nu mai sînt aristotelice în dezvoltarea lor, deși, în germene, ele sînt conținute neîndoielnic în învățăturile lui Aristotel, ba chiar pot fi deduse nemijlocit din principiile lui. De aceea, atunci cînd, precum Augustin mai tîrziu, situăm esența lui Dumnezeu mai presus de toate tocmai întrucît nu poate fi epuizată de nici o categorie, noi nu contrazicem principiile aristotelice, ci le rămînem chiar mai fideli decît pare să le fi fost Aristotel însuși.[207]

Atît deci despre lucrurile care nu pot fi subordonate direct unei categorii.

Noi afirmăm:

§ 12. Dacă ființa care se divide în categorii este enunțată πρός ἕν și dacă acestea se deosebesc după modurile diferite de existență în substanța primă, atunci nu va fi imposibilă o deducție a diviziunii categoriilor.

Simplicius ne relatează că Aristotel nu a indicat nici un temei pentru succesiunea genurilor; acesta e motivul, crede el,

---

[207] Augustin. *De trinit.* V, 1 et 2: „Dacă putem, să îl înțelegem astfel pe Dumnezeu: bun, dar fără calitate, mare, dar fără cantitate, creator fără a duce lipsă [de materie primă], prezent fără un loc, conținător a toate fără o anumită dispoziție, ubicuu fără a fi într-un loc, etern fără a fi în timp, făcător al celor mișcătoare fără ca el să se miște în vreun fel și fără a fi afectat de ceva. Oricine să gîndească astfel, deși nu poate găsi deocamdată deloc ce anume este el, dar să se păzească totuși, pe cît poate, să cugete ceea ce nu este despre el. Totuși, el este fără îndoială substanță sau, mai bine zis, esență." Cf. *Conf.* IV, 28.

pentru care Aristotel le-a enumerat în locuri diferite într-o ordine diferită, în timp ce Archytas[208], care indică [145]
și un temei pentru ordinea categoriilor, rămîne de cele mai multe ori fidel uneia și aceleiași ordini.[209] De aici interpreții s-au crezut îndreptățiți să conchidă că Aristotel nu a justificat niciodată ordinea firească a categoriilor și, de asemenea (fiindcă ele par să stea în legătură), că nu a încercat niciodată să le deducă dintr-un principiu. Ba chiar s-a contestat în genere posibilitatea unei asemenea deducții întrucît condițiile puse de Aristotel pentru aceasta nu ar fi date aici. Astfel Brandis susține „că el nici măcar nu putea încerca să le deducă dintr-un principiu suprem, așa cum rezultă din explicațiile sale despre ființă (*Sein*) și unu"[210]. La fel, Bonitz consideră că Aristotel nu putea să ofere o demonstrație pentru diviziunea sa conform cerințelor stabilite de el însuși pentru ἀπόδειξις (demonstrație), întrucît τὸ ὄν ar trebui atunci să fie un gen[211], ceea ce pentru Aristotel nu este cu putință.[212] Totuși este fapt că, în ciuda acestor opinii, Aristotel a fost ferm convins de corectitudinea și de caracterul complet al diviziunii, iar această convingere a lui este explicată de Bonitz prin aceea că imposibilitatea unei deducții admite, totuși, ca posibilă o modalitate de confirmare prin experiență.[213]

---

[208] Nu Archytas pitagoreicul, ci un filozof ulterior care aparținea peripateticilor.

[209] *Schol.* 79. a, 44.

[210] Brandis, *Griech.-Röm. Philos.* III, 1, p. 45. Cf. II, 2, 1, p. 377.

[211] Conform *Anal. post.* I 7, 75 a 39: „Căci trei elemente sînt cuprinse în demonstrație: [...] 3) genul, subiect în discuție, ale cărui atribute și proprietăți esențiale sînt date la iveală de către demonstrație."

[212] Bonitz, *op. cit.*, p. 643.

[213] *Loc. cit.*

Însă chiar Brandis observă că expresia „αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι“ (categoriile distinse, *Anal. prior*. I 37; *Top*. IV 1; *De an*. I 1, 402 a 24; 5, 410 a 14) trimite la o divi-
[146] ziune fără să indice în vreun mod temeiul[214]; de asemenea, semnificaţia acestei διαίρεσις, adică a diviziunii unui domeniu conceptual în γένη şi εἴδη (specii) ale sale (cf. *An. prior*. I 31; *An. post*. II 13, 96 b 25), nu i-a scăpat nici lui Bonitz care lămureşte expresia διαιρέσεις (*Top*. IV 1, 120 b 36 şi 121 a 6) ca διαιρέσεις τοῦ ὄντος (diviziuni ale fiinţei). În ce ne priveşte, noi am încercat să determinăm acel temei al diviziunii de a cărui lipsă se plînge Brandis ca fiind modul diferit al existenţei în substanţa primă şi am pornit în acest scop de la principiile stabilite de Aristotel însuşi şi de la indicaţiile date de el în diverse locuri. De fapt, acea unitate proprie analogiei prin raport cu acelaşi termen pare cu totul suficientă pentru a ocupa aici locul genului, chiar dacă ea este mai slabă decît unitatea proprie conceptului sinonim în raport cu toate speciile sale. Aristotel însuşi a spus acest lucru. În *Anal. post*. I 28, la început, el afirmă: „Este *o* ştiinţă cea care este despre *un* gen [...] Sînt însă diferite ştiinţele ale căror principii nu decurg nici din acelaşi principiu şi nici unele din altele.“[215] Iar în cartea a treia a *Metafizicii*, el afirmă: „că aceeaşi ştiinţă a aceluiaşi gen studiază în lumina aceloraşi principii proprietăţile care-i revin acestuia ca atare“[216]. Dacă luăm [însă] genul în accepţiunea riguroasă a cuvîntului, atunci metafizica se vede confruntată aici cu dificultăţi majore în privinţa obiectului ei, dificultăţi pe care Aristotel nu omite să le evidenţieze, me-

---

[214] Brandis, *op. cit*., II, 2, 1, p. 397.

[215] *Anal. post*. I 28, princ., 87 a 39-b1.

[216] *Met. B* 2, 997 a 21-22.

tafizica fiind totuşi pentru el ştiinţa care cercetează fiinţa ca fiinţă şi proprietăţile care-i revin ca atare.[217] Însă modul în care Aristotel soluţionează această dificultate nu lasă nici o îndoială că aici nu este vorba de un [concept] sinonim în sens riguros căci pentru el este suficient dacă este menţinută unitatea în raport cu unul, aşa cum se în- [147]
tîmplă la analogia prin raportare la acelaşi termen. În acest sens el afirmă: „O ştiinţă trebuie să trateze nu doar despre ceea ce ia parte în mod sinonim la un nume, ci şi despre ceea ce îşi primeşte numele prin raport cu o natură; căci şi acesta este spus într-un anumit mod καθ' ἕν. De aceea e clar că şi cercetarea fiinţei ca fiinţă este problema unei ştiinţe." [218] La fel, el vorbeşte aici despre speciile fiinţei (*Arten des Seienden*) şi despre tot atîtea specii ale unului, de parcă fiinţa ar fi un gen, iar aceste aşa-numite specii sînt tocmai categoriile.[219] Aşadar din faptul că fiinţa nu e un sinonim nu poate fi dedus nici un argument datorită căruia ar trebui respinsă posibilitatea unei deducţii pentru conceptele generice supreme. Mai degrabă, pare în afara oricărei îndoieli că atunci cînd a avut în vedere exclusiv diferitele posibilităţi ale modului de existenţă a predicatului în subiect Aristotel a putut ajunge foarte bine la o anumită dovadă *a priori*, la o πίστις διὰ συλλογισμοῦ (dovadă deductivă) pentru caracterul complet al diviziunii categoriilor.

---

[217] *Met.* Γ 1, 1003 a 21.

[218] *Met.* Γ 2, 1003 b 12-16.

[219] *Ibid.*, b 21: „De aceea numai o ştiinţă, ca gen, are a studia toate speciile fiinţei ca fiinţă şi speciile speciilor" şi *ibid.*, b 33: „De asemenea, tot cam cîte specii ale unului sînt tot atîtea şi ale fiinţei. Studiul esenţei fiecăreia dintre acestea revine aceleiaşi ştiinţe, una ca gen, care se va aplica, de exemplu, aceluiaşi-ului (unitatea substanţială) şi asemănătorului (unitatea calitativă), celor similare lor sau diferite."

Scrierile lui Aristotel nu ne oferă însă nici o asemenea deducție a genurilor supreme așa cum ne oferă, de pildă, o deducție a conceptelor care determină deosebirea metodei (*Top.* I 8, 103 b 7). Totuși presupunerea că, în ciuda posibilității unei πίστις διὰ συλλογισμοῦ, Aristotel s-a mulțumit cu o πίστις διὰ τῆς ἐπαγωγῆς (dovadă inductivă) nu pare plauzibilă. În afara expresiei puse în lumină de Brandis: αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι (cate-
[148] goriile distinse) ceea ce sugerează că aici este vorba de mai mult decît o simplă confirmare inductivă prin experiență, este îndeosebi marea siguranță manifestată de Aristotel cu privire la caracterul complet al tabelei sale. O confirmare [prin experiență], permanent incompletă, nu ar putea oferi decît o garanție nesigură, mai ales în cazul unei diviziuni care, implicînd concepte atît de numeroase și avînd o semnificație atît de cuprinzătoare, se întinde asupra întregii realități. Însă ceea ce ar putea înclina definitiv balanța în soluționarea întrebării dacă Aristotel a întemeiat în mod deductiv (*syllogistisch*) caracterul complet al tabelei categoriale ar fi reușita tentativei de a obține categoriile pe calea separării modurilor de existență, tentativă pe care vrem noi să o întreprindem în paragraful următor. În acest scop vom porni pretutindeni de la ideile lui Aristotel și vom proceda la fel ca și la stabilirea temeiului diviziunii, aflînd în indicațiile lui Aristotel însuși confirmarea tuturor acelor trepte intermediare analoge pe care vom coborî de la ὄν universal la cele mai înalte genuri.

Noi afirmăm:

§ 13. Dovada deductivă a diviziunii categoriilor trebuie să înceapă cu distincţia între substanţă şi accident. Prima nu admite nici o altă subdiviziune, cea de-a doua se divide mai întîi între cele două clase ale accidentelor absolute şi ale relaţiilor (*Relationen*); prima dintre acestea se împarte iarăşi în accidentele inerenţei, în afectări (*Affectionen*) şi în circumstanţe (*Umstände*) exterioare.

Aristotel face primul pas spre o deducţie a categoriilor cu acea bine cunoscută şi profundă separare (*Scheidung*) ontologică, respectată încă de afirmaţia lui Spinoza: „*Omne quod est, aut in se aut in alio est*" (toate cîte sînt, sînt sau în sine sau în altul). Diviziunea în οὐσία şi συμβεβηκός cuprinde în aceşti doi membri ai ei orice fiinţare care aparţine categoriilor[220]; ea este o separare care [149]
se bazează pe o diversitate (*Verschiedenheit*) a existenţei în substanţa primă, pe o diversitate a predicării, corespunzînd, aşadar, temeiului indicat al diviziunii.[221] Căci ceea ce este substanţă există în substanţa primă ca identică după esenţă cu aceasta, iar ceea ce e accident există în ea, dar nu ca aparţinînd esenţei ei, ci în modalitatea accidentului (*accidierend*) şi fiindu-i inerentă în cel mai

---

[220] *Anal. post.* I 22, 83 b 19: „atare predicate [care nu sînt substanţiale, F.B.] sînt toate accidente"; *ibid.*, a 25: „Dimpotrivă, predicatele care nu sînt substanţiale, ci care sînt enunţate despre un alt subiect, aceasta nefiind identic nici cu predicatul însuşi, nici cu o specie a lui, sînt accidentale"; *ibid.*, 4, 73 b 8: „Deci ceea ce nu este enunţat despre un subiect îl numesc « în sine »; ceea ce este enunţat despre un subiect îl numesc accident ori întîmplare." *Cf. Categ.* 2, 1 a 20; *Categ.* 5, 2 a 34.

[221] V. nota precedentă *Categ.* 5, 2 a 19: „Se vede bine, din cele ce s-au spus, că atît numele, cît şi noţiunea predicatului trebuie să fie enunţate despre subiect etc." *Cf. ibid.*, b 27: „Pe de altă parte, cu privire la ceea ce este într-un subiect, de cele mai multe ori, nici numele, nici noţiunea lor nu sînt enunţate despre un subiect. Totuşi, uneori noţiunea este imposibil să fie enunţată, dar nimic nu împiedică numele de a fi enunţat despre subiect." *Cf. ibid.*, b 30.

larg sens al cuvîntului. De aceea am caracterizat mai sus, alături de Trendelenburg, categoria οὐσία drept categorie a subiectului, întrucît acolo unde ea apare ca predicat, subiectul, care este conceput pentru toate categoriile ca fiind substanța primă (v. *supra*), nu este doar numit, ci și determinat în conceptul său, astfel încît numai în acest caz are loc o comunitate de esență între subiect și predicat. În fine, deosebirea dintre οὐσία și συμβεβηκός este mai mare decît cea care poate avea loc între accidente, ea sare mai întîi în ochi și apare, din acest motiv, pe drept la început.[222]

Firește, înțeleasă ca absență reală a deosebirilor, identitatea de esență nu admite în genere alte deosebiri în interiorul ei. Ne lovim, așadar, aici de un gen, iar diviziunile reale ulterioare ale categoriei οὐσία vor trebui să aibă loc ca diviziuni ale unui sinonim prin intermediul acelor διαφοραί (diferențe) adăugate în modul specificării în sens propriu. În acest fel divide Aristotel substanța în
[150] primul capitol al cărții a douăsprezecea a *Metafizicii*, în substanță sensibilă coruptibilă și incoruptibilă și în substanța separată nemișcată (v. supra).

Desigur, în privința raportului predicatului cu subiectul ar mai putea fi indicată încă o deosebire în ce privește predicatele care, datorită identității esențiale cu substanța primă, sînt enunțate despre ea. Această deosebire constă în faptul că un predicat este identic numai în mod real cu subiectul, în timp ce, prin expresia sa conceptuală,

---

[222] *Met. Z* 1, 1028 a 11 evidențiază în mod clar deosebirea dintre οὐσία și restul categoriilor ca deosebirea primă și cea mai importantă prin faptul că ea pune οὐσία de o parte și toate celelalte categorii de cealaltă parte: „Într-adevăr, [ființă] înseamnă, *pe de o parte*, substanța lucrului, iar *pe de altă parte* înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate și fiecare din predicatele celorlalte categorii." [trad. Bezdechi] Întregul capitol servește drept confirmare.

este mai general și, astfel, diferit de el ca, de pildă, atunci cînd spunem „Socrate e un om"; în schimb, celălalt predicat coincide în mod real și rațional în întregime cu subiectul, ca în exemplul „Socrate e Socrate". Pe această cale, Aristotel ajunge în *Categorii* la deosebirea dintre τόδε τι sau πρώτη οὐσία și δεύτεραι οὐσίαι (substanțele secunde) (*Cat.* 5. princ.). Este însă imposibil să existe o predicație mai esențială decît cea esențială, [căci] raportul real între subiect și predicat este în ambele cazuri același. Dacă, din cauza deosebirii modului în care are loc relaționarea conceptuală în cele două cazuri, s-ar dori realizarea încă unei deosebiri [pe lîngă aceea dintre substanțele prime și secunde], atunci aceasta ar însemna să urmăm oarecum dincolo de țelul său drumul pe care l-a parcurs diviziunea lui ὄν [înțeles] ca ὁμώνυμον κατ' ἀναλογίαν (omonim prin analogie) pentru a coborî pînă la nivelul determinațiilor genului, să urmăm, așadar, acest drum într-o direcție unde nu mai există nici o deosebire a relațiilor care să se fundamenteze în afara minții. Dar pe cît de puțin este distincția aristotelică dintre substanțele prime și secunde o distincție a speciilor în care se divide un gen, tot pe atît de puțin consideră el că diviziunea unui analog este o diviziune în genuri [subordonate lui]. Cu toate acestea, în calitate de ramificație a diviziunii categoriilor, și diviziunea discutată aici reprezintă un indiciu binevenit pentru [a sesiza] întreaga orientare în care se mișcă diviziunea.

Dar dacă predicația esențială ne indică numai un singur mod de predicare și o unică categorie, predicația neesențială, desemnată, în genere, ca συμβαίνειν, arată, la prima vedere, mari deosebiri. Τὸ συμβεβηκός (accidentul) însuși e numai un ἀνάλογον care, la rîndul său, se descompune iarăși conform modului predicației despre substanța primă în mai multe clase. Mai întîi, ceea ce este enun-

ţat despre un subiect fără a fi el însuşi subiect poate fi atribuit subiectului sau în mod absolut sau în relaţie cu un
[151] altul, accidentele fiind, aşadar, sau accidente absolute sau relaţii. Prin relaţii, înţelegem acea fiinţă accidentală (*accidentelle Sein*) care nu constă în nimic altceva decît într-un anumit raport la ceva[223], într-o ordonare faţă de un alt lucru a substanţei (*Hinordnung der Substanz*) despre care este predicată relaţia ca, de pildă, dacă spunem „Socrate este mai alb ca Hippias" sau „Filip este tatăl lui Alexandru". Aceste relaţii au un alt mod al existenţei în substanţă decît restul accidentelor, un mod diferit al dependenţei de ea (*Met.* Γ 2, 1003 b 16); ultimele două expresii sînt echivalente una cu alta, căci în modul în care substanţa subzistă ea ţine şi poartă accidentul, şi în felul în care accidentul îi e inerent (*accidirt*) depinde el de substanţă. Această diferenţă a inexistenţei (*Inexistenz*) dintre accidentele absolute şi relative, considerată împreună cu deosebirea dintre οὐσία şi συμβεβηκός, este evidenţiată de Aristotel ca fiind cea mai mare deosebire ce poate avea loc în genere în modul de existenţă atunci cînd vrea să clarifice, contra platonicienilor, deosebirea materială, aşadar deosebirea în întreaga relaţie dintre subiect şi formă, ca deosebire a modurilor de a fi. Aristotel distinge aceste relaţii — care sînt legate cu totul lax de subiect şi care-l ating numai într-o oarecare măsură, dar fără să-l modifice — de celelalte accidente, care afectează subiectul în sens propriu; drept urmare, întregul domeniu al fiinţei categoriilor apare divizat în trei clase: „unele sînt substanţele (οὐσίαι), altele afectările (πάθη, *Affectionen*), altele relaţiile (πρός τι)" (*Met. N* 2)[224]. În privinţa acestui pasaj Brandis remarca: „Aristotel a trebuit să exclu-

[223] *Cat.* 7, 8 a 31: „numai acele lucruri se numesc pe drept relativi, la care relaţia la un obiect extern este o condiţie necesară a existenţei lor".

[224] *Met. N* 2, 1089 b 20: „Ar fi trebuit mai degrabă să se pună accentul, cum am spus, pe acel ceva în potenţă, atunci cînd se proceda la

dă în mod firesc substanţele (*Wesenheiten*) şi relaţiile din acea rezumare a restului categoriilor şi a ales pentru acestea din urmă expresia « afectări » (*Affectionen*) [tocmai] pentru a desemna dependenţa lor de substanţe, dependenţă care nu are loc în acelaşi mod la relaţii."[225] Acest fapt [152] apare cu claritate îndeosebi acolo unde Aristotel tratează despre mişcare, despre generare şi pieire la lucrurile relative. Întrucît πρός τι poate fi enunţat despre subiect atît în mod adevărat, cît şi în mod fals fără cea mai mică schimbare a acestuia, lucrurilor relative nu numai că nu le revine mişcarea în sens restrîns, dar nu le poate fi atribuită nici măcar devenirea proprie, ceea ce, totuşi, nu este exclus de nici o altă categorie. La fel susţine al doilea capitol al cărţii a cincea a *Fizicii* şi partea corespunzătoare a cărţii a unsprezecea a *Metafizicii* şi, mai departe, primul capitol al cărţii a paisprezecea a *Metafizicii*; de asemenea *Categorii* aduc dovezi în sprijinul acestei idei.[226]

---

cercetarea problemei pluralităţii lucrurilor, dar nu mărginindu-ne numai la cercetarea acestei probleme în cadrul doar al uneia şi aceleiaşi categorii, căutînd, de pildă, raţiunea multiplicităţii lucrurilor doar în cadrul substanţelor sau al categoriei calităţii, ci întrebîndu-ne, în genere, care e cauza pluralităţii tuturor fiinţelor, căci lucrurile se prezintă ca o pluralitate, fie că sînt considerate ca substanţe, fie ca accidente, fie ca relaţii."

[225] Brandis, *Griech.-Röm. Philos.* III, 1, p. 42.

[226] *Phys.* V 2, 225 b 11: „Nici în privinţa relaţiei [nu există mişcare], pentru că în urma schimbării unuia [din membrii relaţiei], acest lucru se adevereşte şi în privinţa celuilalt, deşi el nu se schimbă, astfel încît pentru ei mişcarea este accidentală." Cf. *Met. K.*; *Met. N* 1, 1088 a 29: „Cum că relativul nu are cîtuşi de puţin însuşirea de a constitui o substanţă sau un obiect determinat, se vede şi din aceea că el e singura categorie care nu e supusă nici procesului naşterii sau pieirii şi nici mişcării. Pe cînd cantitatea e supusă creşterii şi descreşterii, calitatea e supusă alterării, spaţiul e afectat de mişcarea locală, iar substanţa e supusă naşterii sau pieirii absolute, categoria relaţiei nu e deloc afectată de vreunul dintre aceste procese. Dimpotrivă, unul din termenii relaţiei, fără să sufere nici o schimbare de cantitate, poate să ajungă a fi cînd mai mare, cînd mai mic, cînd egal, atunci cînd celălalt termen al relaţiei îşi schimbă cantitatea." Cf. *Cat.* 5, 4 b 4.

Dacă separăm acest predicat atît de lax legat de subiect[227] — care, din acest motiv, în calitate de cea mai puţin substanţială categorie, trebuie să apară la sfîrşitul întregii serii, în timp ce οὐσία trebuie să apară în fruntea
[153] ei[228] — de restul συμβεβηκότα (accidentelor) înţelese ca πάθη, atunci [trebuie observat că] nici accidentele absolute nu par să fie predicate în acelaşi mod despre substanţă. Să ne amintim, de pildă, cum mişcarea a fost atribuită anterior, evident, într-un mod cu totul diferit, atît aceluia de la care porneşte ea, cît şi acelei substanţe care urma să primească în ea forma pregătită prin intermediul mişcării. De asemenea, am văzut în ce manieră locul — care revine, ca suprafaţă, unui corp ce determină la rîndul său locul pentru un alt corp, [loc] în care deci acesta din urmă se află mai întîi şi în sens propriu — este enunţat într-un cu totul alt mod tocmai despre acel corp despre care spunem că se află în acel loc; căci este, desigur, o mare deosebire în modul în care este predicat despre ceva „cîmp" sau „piaţă", de pildă, atunci cînd spun „un ogor e un cîmp" sau „această piatră e pe un cîmp"; „aceste case sînt sau formează o ἀγορά" sau „aceste coşuri sau fructe sînt ἐν ἀγορᾷ" etc.

---

[227] *Eth. Nicom.* I 4, 1096 a 21: „aceasta din urmă [relaţia I. T.] fiind un fel de derivaţie şi accident al existentului".

[228] *Met. N* 1, 1088 a 22: „Dar relaţia este, dintre toate categoriile, aceea care are în măsura cea mai mică caracterul de realitate determinată sau de substanţă şi ea vine chiar în urma calităţii şi cantităţii. După cum s-a spus, relaţia este un mod al cantităţii şi ea nu poate fi socotită ca materia substanţei etc." *Ibid.*, b 1: „Ceea ce constituie materia unui lucru trebuie în mod necesar să fie, în potenţă, identic cu acest lucru, şi, prin urmare, aceasta este cazul şi cu substanţa. Dar relaţia nu e substanţă, nici în potenţă, nici în act." Cf. de asemenea Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* pp. 76 şi 117. Faptul că πρός τι e cea mai slabă dintre categorii, cea care are cel mai puţin un τὸ τί ἦν εἶναι sau care poate ajuta cel mai puţin la constituirea lui, reprezintă poate motivul pentru care atunci cînd tratează în *Met. Z* 4, 1029 b 22 despre cele cărora le revine un τὸ τί ἦν εἶναι Aristotel aduce în discuţie alte combinaţii ale substanţei, dar nu şi cea cu πρός τι.

În aceste exemple pot fi recunoscute îndeosebi trei clase ale predicatelor atribuite substanţei în mod absolut, dar nu συνωνύμως (în mod sinonim)[229], clase în care se divid mai întîi aceste afectări sau πάθη (pentru a le desemna cu expresia pe care Aristotel o întrebuinţează κατ' ἐξοχήν [prin excelenţă] pentru ele, în tot cazul într-un sens oscilant, uneori mai larg, alteori mai restrîns, şi care acoperă accepţiuni foarte variabile[230]); în ce priveşte modalitatea în care are loc diviziunea acestor afectări, ea este de aşa natură că prin ea este epuizat întregul cîmp de posibilităţi. Căci tot ceea ce, pe de o parte, nu este acea fiinţă primă, numită astfel în sens propriu şi despre care se predică toate celelalte [categorii: substanţa], dar care, pe de altă parte, nu este nici atît de lipsit de esenţă şi doar umbră a unei fiinţări ce mai mult însoţeşte actul unui alt lucru decît este el însuşi un lucru: relaţia, acest[tot], [aşadar,] sau este în substanţa despre care e predicat sau e în afara ei într-un altul sau, în fine, va putea să-i fie atribuit întrucît se află parţial în substanţă, parţial în afara ei. Un [154]
al patrulea caz este exclus. Dacă avem de a face cu primul caz, atunci raportul va fi un autentic ἐνεῖναι (o inerenţă autentică), care se situează cel mai aproape de raportul în care se află forma substanţială faţă de πρώτη ὕλη (*materia prima*). Aceste accidente precum culoarea, întinderea etc., le putem numi în modul cel mai adecvat *inerenţe*. Dimpotrivă, [dacă] predicatul există mai întîi cu totul în afara subiectului precum, de pildă, există locul în afara celui care se află în el, astfel încît subiectul este determinat din afară numai datorită unui motiv deosebit, atunci putem numi asemenea accidente determi-

[229] *Cat.* 5, 3 a 34; *Top.* I 2, 109 b 6.

[230] Expresia e folosită adesea numai pentru mişcări, de pildă, *Top.* VI 6, 145 a 3; în *Cat.* 8, 9 a 28 e întrebuinţată numai pentru o specie a calităţii.

naţii exterioare sau circumstanţe (*Umstände*) ale substanţei. Aristotel caracterizează în mod clar acest mod exterior de denumire în exemplele pe care le alege pentru ilustrarea categoriei ποῦ: ἐν Λυκείῳ (în Liceu), ἐν ἀγορᾷ (în agora) (*Cat.* 4, 2 a 1), după cum în *Top.* VI 6, 144 b 31 şi în *Phys.* IV 12, 221 a 28 numeşte predicatele care aparţin acestei clase tocmai τὰ ἔν τινι (cele aflate în ceva). În fine, în al treilea rînd, [dacă] predicatul este luat parţial din interiorul, parţial din afara subiectului, raportîndu-se la subiect nu atît ca o formă la materie, cît ca o operaţie (*Operation*) la putinţa pe care o actualizează[231], atunci el va trebui desemnat ca *operaţie* sau κίνησις, aşa cum Aristotel o numeşte adesea.[232] Aici sau principiul sau termenul predicatului este fie în subiect, fie în afara lui; căci operaţia este, aşa cum afirmă Aristotel, un intermediar între cel care o realizează şi cel care o suferă.[233]

Să considerăm mai întîi prima dintre aceste trei clase, cea a accidentelor inerente. Există oare şi între aceste accidente o analogie ulterioară sau va trebui să menţinem inerenţa ca pe un gen sau ca pe o categorie? — Substanţele sensibile, la care sîntem mai întîi trimişi ca la cele

---

[231] *Met.* Θ 6, 1048 b 6: „Despre toate aceste lucruri nu se spune că există în act în acelaşi sens, ci numai prin analogie; precum cutare lucru e conţinut în cutare lucru sau e în raport cu cutare lucru, tot aşa alt cutare lucru e cuprins în alt lucru sau e în raport cu cutare alt lucru, căci actul e considerat cînd ca o mişcare în raport cu o potenţă, cînd ca substanţa formală în raportul ei cu materia." Cf. *De an.* II 1, 412 a 9.

[232] *Met.* Z 4, 1029 b 23: „căci există un subiect pentru fiecare categorie, ca, de pildă, pentru calitate, cantitate, timp, loc, mişcare." Cf. *Met.* Λ 1, 1069 a 22 şi nota precedentă. De altminteri în enumerarea categoriilor Aristotel sugerează o înrudire specială între cele cuprinse în această clasă ca în *Phys.* V 1, 225 b 5; *Met.* Δ 7, 1017 a 26; *ibid.*, K 12, 1068 a 9.

[233] *Met.* Δ 20, 1022 b 5: „[Stare se zice F.B.] precum o acţiune sau o mişcare. Fiindcă *între* cel ce face şi ceea ce este făcut este facerea în-
[155] săşi." Simpl. *Schol.* 77. b, 42: „Mişcarea este ceea ce s-a desprins din agent şi pacient, fiind ca un termen mediu al celor doi, pornind de la agent şi născînd afectarea în pacient."

mai cognoscibile şi mai sigure pentru noi[234] şi care, riguros vorbind, sînt singurele conţinute în genul substanţei[235], nu apar conform viziunii filozofice a lui Aristotel ca substanţe simple, ci esenţa (*Wesen*) lor este formată printr-o compunere dintre materie şi formă, dintre care ultima o actualizează pe prima şi îi conferă fiinţă (*Sein*) şi esenţă (*Wesen*). De aceea, fiecare dintre aceste principii ocupă o poziţie specială, complet diferită de a celuilalt, în raport cu acest *compositum* unul fiind δύναμις al său, celălalt ἐντελέχεια sa.[236] De aici decurge că şi accidentele substanţei care-i sînt inerente în mod propriu au o poziţie cu totul diferită faţă de ea, adică îi vor fi inerente în cu totul alt mod, după cum îi revin dinspre partea materiei sau a formei.

Din materia substanţei rezultă cantitatea (*Quantum*, ποσόν). Ea corespunde caracterului potenţial al principiului material şi este definită astfel: „Este numită cantitate ceea ce poate fi divizat în cele ce există în el, [în părţi] capabile să fie un întreg pentru sine şi o substanţă individuală."[237] Această legătură cu principiul material apare deosebit de clar în capitolul trei al celei de-a şaptea cărţi a *Metafizicii*. Aşa cum materia este elementul ultim al substanţei despre care substanţa însăşi este predicată într-un anumit mod (*Met. Z* 3, 1029 a 24), la fel apare aici cantitatea drept cea care revine mai întîi substanţei şi drept ultimul element la care se renunţă atunci cînd se face abstracţie de accidentele subiectului, caz în [156]

---

[234] *Met. Z* 2, 1028 b 8: „După părerea obişnuită, însuşirea de a fi substanţă aparţine, în chipul cel mai evident, corpurilor. De aceea spunem că sînt substanţe vieţuitoarele, plantele şi părţile lor, şi tot aşa şi corpurile naturale [...]" Cf. *ibid.*, 3 1029 a 33.

[235] Cf. *supra* § 11.

[236] *De an.* II 1, 412 a 9: „Materia este potenţă, iar specia este act."

[237] *Met. Δ* 13, 1020 a 7-8.

care pentru cei care nu cunosc principiul formei substanţiale nu pare să rămînă nimic altceva decît ὕλη.[238]

De cealaltă parte se află calităţile care sînt înrudite cu forma la fel cum era cantitatea cu materia. Căci calitatea înseamnă o proprietate (*Beschaffenheit*), un mod al substanţei, adică o determinaţie sau o diferenţiere într-o privinţă sau alta. Această determinaţie are loc 1) datorită formei substanţiale — astfel este determinat genul prin diferenţa substanţială care, după cum am văzut, este proporţională formei; din acest motiv, în cartea a cincea a *Metafizicii* diferenţa substanţială este prezentată drept calitate primă, drept calitate substanţială.[239] 2) Această determinaţie poate avea loc şi ca determinare sau ca modificare a subiectului datorită unei fiinţe accidentale (*eines accidentellen Seins*), iar aceasta este categoria calităţii de-
[157] spre care tratăm acum şi care, de asemenea, este o diferenţă. Căci ea sau determină sau diferenţiază subiectul conform cantităţii, iar asemenea calităţi sînt figurile[240];

---

[238] *Met. Z* 3, 1029 a 10: „dar, pe baza [acestor lămuriri] s-ar putea confunda materia cu substanţa. Într-adevăr, dacă materia nu e totuna cu substanţa, nu vedem ce altceva ar putea fi substanţa; căci dacă înlăturăm toate celelalte atribute, evident că nu mai rămîne nimic altceva. Aceste celelalte atribute sînt modalităţi, acţiuni şi potenţialităţi ale corpurilor, pe cînd lungimea, lărgimea şi adîncimea sînt nişte cantităţi, iar nu substanţe; căci nu cantitatea e o substanţă, ci mai degrabă substanţa e substratul prim, faţă de care celelalte joacă rolul de predicate. Dar dacă înlăturăm lungimea, lărgimea şi adîncimea, nu mai rămîne decît ceea ce era determinat de aceste calităţi, ceea ce face ca, din acest punct de vedere, materia să apară în chip necesar ca singura substanţă." Cf. Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 77.

[239] *Met. Δ* 14, 1020 a 33: „Calitate se zice, într-un fel, diferenţei ca esenţă, de exemplu, calitatea omului de a fi vieţuitoare bipedă, aceea a calului de a fi patruped, a cercului de a fi o figură fără unghiuri, ceea ce înseamnă că diferenţa după esenţă chiar este în ordinea calităţii. Acesta este primul sens în care se ia calitatea, diferenţa esenţei adică [...]"

[240] Cf. *infra* § 16.

sau diferenţiază subiectul în privinţa esenţei lucrului, existînd în el ca o proprietate adecvată sau nu naturii sale, precum, de pildă, un corp sănătos şi un altul bolnav sînt deosebite în natura lor prin această proprietate, fiind dispuse bine sau rău, iar acestea apar în raport cu categoriile ca ἕξεις (stări) şi διαθέσεις (dispoziţii)[241]; sau [în fine] o calitate diferenţiază subiectul conform unei operaţii ca, de pildă, căldura etc. Pe scurt, oricît de diferite ar putea fi speciile calităţii, pentru a putea aparţine acestei categorii ele vor trebui să poarte în sine permanent caracterul a ceea ce determină şi diferenţiază şi, drept urmare, caracterul — care distinge această categorie de categoria cantităţii — înrudirii cu forma.[242] În această privinţă Trendelenburg afirmă: „După cum din materia substanţei rezultă cantitatea, la fel din formă rezultă calitatea."[243] El trimite la faptul că, în acord cu aceasta, cantitatea dă într-un anumit mod întîietate calităţii, aşa cum se arată în *Met.* Λ 1: „Astfel prima este substanţa, ei îi urmează calitatea, acesteia cantitatea"[244], chiar dacă, altfel, succesiunea inversă ar fi mai adecvată. Motivul pentru care Aris- [158]

---

[241] *Cat.* 8, 8 b 26. Din acest motiv *Met.* Δ 14, 1020 b 12 caracterizează această specie a calităţii după cum urmează: „cu privire la virtute şi viciu, în genere, la bine şi rău."

[242] *Met.* Δ 14, 1020 b 13, unde Aristotel vrea să rezume totul în două moduri ale lui ποιόν: „Ar fi, în cele din urmă, două moduri principale ale calităţii, dintre care unul este mai tare. Astfel, mai întîi, este *diferenţa* în esenţă. Asemenea în numere, doar că în parte. Fiindcă, deşi *diferenţă* în esenţă, aceasta nu este a celor imobile sau luate ca imobile. Apoi determinaţiile lucrurilor mişcătoare întrucît sînt mişcătoare şi *diferenţele* dintre mişcările lor. Virtutea şi viciul fac parte dintre aceste modificări. Acestea, întrucît arată diferenţe de mişcare şi de actuaţie potrivit cărora entităţile în mişcare săvîrşesc sau suferă ceea ce este în bine sau în rău etc."

[243] *Gesch. der Kateg.* p. 78. Cf. *ibid.*, p. 103 şi Zeller, *Philos. d. Griechen* II, 2, p. 196, n. 3 şi pasajele citate de el.

[244] *Met.* Λ 1. 1069 a 20-21.

totel lasă aproape permanent să preceadă calitatea[245] constă probabil tocmai în faptul că forma, căreia ea îi urmează, este un principiu mai puternic şi este mai mult substanţă decît materia. Totuşi, atît o ordine, cît şi cealaltă au motivul lor îndreptăţit, iar în sprijinul succesiunii preferate de Trendelenburg pot fi aduse multe argumente pornind de la motivele indicate de el la paginile *77 sqq.* [ale lucrării sale]. Pentru noi problema a fost doar de a arăta că înseşi accidentele inerente în sens propriu permit să se distingă un dublu mod al inerenţei şi, astfel, un dublu mod al predicării, aşadar că, precum accidentul, nici inerenţa nu este un gen, ci un κοινὸν κατ' ἀναλογίαν (termen comun prin analogie) pentru genurile *calităţii* şi *cantităţii.*[246]

[159] Dacă ne orientăm după semnificaţia ontologică[247] şi dacă trecem treptat de la modurile interioare la cele exterioare de predicare, atunci clasei accidentelor ineren-

---

[245] De pildă, *Anal. post.* I 22, 83 a 21 şi b 16. *Top.* I 9, 103 b 20; *Phys.* V 1, 225 b 5; *Met.* Δ 7, 1017 a 24; Z 1, 1028 a 12; Z 4, 1029 b 24; *Eth. Nicom.* I 4, 1096 a 25 etc.

[246] Despre cea mai adecvată ordine a categoriilor v. mai precis *infra* § 16, 3.

[247] Din faptul că celelalte categorii decît substanţa formează o serie de membri coordonaţi ai diviziunii, deşi se află în semnificaţia lor ontologică în raport de συμβεβηκότα cu ea, Bonitz (*op. cit.*, p. 607) conchide că „în cazul categoriilor ca atare nu este vorba de o decizie în privinţa problemelor metafizice, ci de o diviziune sinoptică a sferei reprezentărilor date prin experienţă". Dimpotrivă, din faptul că deducţia categoriilor începe cu o distincţie ontologică rezultă că toate subdiviziunile se vor baza pe o asemenea deosebire, iar din aşezarea tuturor categoriilor într-o serie rezultă că toate conceptele mai generale întrebuinţate în această deducţie posedă numai o unitate analogă, aşadar ele însele vor conţine iarăşi în sine deosebiri ontologice pînă sînt parcurse în sens descendent treptele ordonate ale subordonării sinonime şi egalităţii ontologice — acesta este egalitatea în conceptul fiinţei (*Gleichheit in dem Seinsbegriff*) — de la categorii la toate celelalte concepte şi, [mai departe], pînă la lucrurile individuale.

te trebuie să-i urmeze clasa mișcării (κίνησις). Dacă la accidentele primei clase inerența era cea pe a cărei bază predicatul era atribuit subiectului, aici cauzalitatea va fi cea care va face posibilă predicația unuia despre celălalt. Numai prin legătura realizată de ea între substanțele individuale este îndeplinită acea condiție care a fost indicată ca element distinctiv la această a doua clasă a predicatelor accidentale, anume că, în calitate de element intermediar între cele două, cel de la care este preluat predicatul este în subiect prin raport cu ceva (*in Bezug auf etwas*) și în afara subiectului prin raport cu altceva.[248] Lovirea este, conform principiului ei, în cel care lovește, iar conform termenului în cel care este lovit și, aflîndu-se oarecum la mijloc între cele două, poate fi deci predicată atît despre unul, cît și despre celălalt. Ea nu este atît un ἐν τῷδε (în ceva), cît un πρὸς τόδε (spre ceva), așa cum potrivit o numește Aristotel (*Met.* Θ 6, 1048 b 6). Iar dacă ni se obiectează că Aristotel situează în mod explicit mișcarea (κίνησις) în ceea ce este mișcat, așa cum o face, de pildă, în *Phys.* III 3, 202 a 13 și în alte locuri discutate mai sus, [putem răspunde că, de fapt,] acolo intenția sa nu este de a arăta cum anume κίνησις formează categorii determinate, ci cum ea, la fel ca și δύναμις și ἐνέργεια, apare în diferite categorii, ceea ce, după cum am arătat mai sus, nu se poate întîmpla decît datorită reducției la genul termenului. Termenul însă nu este în cel care mișcă, ci în cel care e mișcat, așa cum, de pildă, în cazul mișcării dinspre negru spre alb, atît unul, cît și altul dintre acești termeni, ca și toate culorile intermediare care, actualizate fiind în timpul mișcării, trebuie considerate ca termeni ai părților mișcării, se află în cel care devine alb. Însă în măsura în care κίνησις urmează să for-

[248] *Met.* Δ 20, 1022 b 5: „Fiindcă între cel ce face și ceea ce este făcut este facerea însăși."

meze genuri separate ale fiinţei (*besondere Gattungen des Seienden*), atunci ei nu-i poate fi atribuit nici un ἐν τῷδε εἶναι (fiinţă în ceva) în ceea ce e mişcat, ci un πρὸς τόδε sau, mai exact, un ἐπὶ τόδε εἶναι (o fiinţă înspre ceva).

[160] La o primă vedere, rezultă aici două moduri de predicare. Operaţia este predicată sau despre cel în care se află principiul ei[249] şi de la care ea pleacă (ὑφ' οὗ ἐστιν)[250], deci despre agent (*von dem Thuende*), sau despre cel în care este termenul ei (ἐφ' ὅ ἡ κίνησις)[251], despre cel care o suferă (*von dem Leidenden*). Pe de o parte, se evidenţiază aici *acţiunea* (ποιεῖν, *Thun*), pe de alta, *pasiunea* (πάσχειν, *Leiden*), şi cu aceasta este epuizat numărul categoriilor posibile aici.

Trebuie însă menţionată încă o obiecţie ce ar putea fi ridicată aici. Aristotel deosebeşte o dublă modalitate a activităţii (*Tätigkeiten*): facerea propriu-zisă (*das eigentliche Thun*) (*facere*, ποιεῖν) şi acţiunea (*Handeln*) (*agere*, πράττειν). Activitatea în sens propriu este un act orientat spre o materie exterioară, precum a construi, a tăia etc. Acţiunea, dimpotrivă, este un act (*Act*) care rămîne chiar în cel care îl face, ca a vedea, a voi etc.[252] Deci în-

---

[249] *De gen. et corr.* I 7, 324 a 26: „S-ar părea că se mişcă acela în care se află principiul mişcării."

[250] *Phys.* III 3, 202 a 16; b 21; VII 1, princ.

[251] *Met.* Δ 17, 1022 a 7: „[Se zice limită] termenului către care se îndreaptă mişcarea şi acţiunea."

[252] *Met.* Θ 8, 1050 a 23: „La multe lucruri, ultima ţintă se confundă cu întrebuinţarea însăşi a lucrului respectiv. Astfel, ultima ţintă a văzului e vederea, iar văzul nu are nici o altă funcţiune decît aceasta; la alte lucruri însă se mai produce şi altceva, cum, de exemplu, arta constructorului, pe lîngă activitatea pe care o desfăşoară prin construire, produce casa. Şi totuşi asta nu înseamnă că în primul caz, acela cu vederea, actul este scop al potenţei într-o măsură mai mică decît în exemplul din urmă, cu casa. Într-adevăr, acţiunea de a construi este cuprinsă în ceea ce se construieşte: ea devine şi există o dată cu casa. Prin urmare, în toate cazurile în care afară de întrebuinţarea potenţei se mai produce şi altceva,

tre acțiune și subiectul care acționează și între facere și subiectul care face pare să fie o cu totul altă relație. Oricît se poate spune despre facere că se raportează la ceva în subiect și la ceva în afara lui, acțiunea pare a se afla cu [161] totul în subiect. Ea cere deci un mod propriu de predicare și constituie o categorie proprie: cea a acțiunii intranzitive.

[Dar] pe cît de plauzibilă pare la o primă vedere obiecția, pe atît [de mult] se relevă ea unui examen ulterior ca una doar aparentă, motiv pentru care rămîne la fel de adevărat ca mai înainte că facerea (*Thun*), acțiunea (*Handeln*) și pasiunea (*Leiden*) nu pot forma decît două categorii. Pentru a înțelege în mod limpede acest fapt este necesar mai întîi să luăm în considerare faptul că niciodată și la nici o mișcare cel datorită căruia ceva este mișcat nu este identic cu cel în vederea căruia (*in Bezug auf welches*) ceva e mișcat. Căci tot ceea ce este activ trebuie, în măsura în care urmează să fie activ, să fie ἐνεργείᾳ, motiv pentru care, simplu spus, actul (*Wirklichkeit*) premerge putinței.[253] Din nimic nu apare nimic. Dimpotrivă, în măsura în care lucrul afectat — cel spre care este orientată activitatea — urmează să sufere ceva, trebuie ca în el să se afle δυνάμει (în putință) ceea ce el va deveni. Este deci evident că, luînd mișcarea chiar în cel

---

actul se află cuprins în lucrul produs; astfel, acțiunea de a construi e cuprinsă în lucrul construit, casa, iar acțiunea de a țese în lucrul țesut. Așa se întîmplă și cu toate celelalte și, în genere, mișcarea e cuprinsă în lucrul mișcat. Dar în cazurile în care, în afară de activitatea lucrului respectiv, nu există un alt produs, actul există în agentul însuși. Astfel vederea este în cel care vede, iar știința în cel învățat; și viața în suflet."

[253] *Met.* Θ 8, 1049 b 5: „reiese limpede că actul este anterior potenței [...]" *ibid.*, b 24: „Dar pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act. Astfel, omul actualizat provine dintr-un om, iar omul cult tot dintr-un om cult; mereu avem intervenția unui prim mișcător, iar mișcătorul există deja în act."

mai larg sens, nimic nu mişcă datorită aceluia în raport cu care el e mişcat.

Considerînd acum acele activităţi despre care se spune că prin ele ceva se mişcă el însuşi, ele se vor separa în două clase. 1) În cele care sînt doar în mod aparent intranzitive, şi anume în măsura în care ceva nu se mişcă atît pe sine, cît o parte mişcă o alta (*Phys.* VII 1, 241 b 27); acesta este cazul, aşa cum vrea să demonstreze Aristotel la începutul celei de-a şaptea cărţi a *Fizicii*, la toate mişcările în sens restrîns, mişcări desemnate de el ca ἐνέργειαι ἀτελοῦς (stări de act nedesăvîrşite), ἐνέργεια τοῦ δυνάμει ὄντος (act al fiinţei în putinţă) (*Phys.* VII 1, 241 b 33. 242 a 15), de pildă, la mişcările locale[254]; aşadar, activităţi precum περιπατεῖν, τρέχειν (a se plimba, a alerga) nu sînt considerate de Aristotel ca fiind intranzitive în sens
[162] propriu. 2) În mişcări realmente intranzitive. Asemenea mişcări nu există printre mişcările în sens propriu despre care tratează *Fizica*. Există însă încă un alt mod al mişcării, anume în sensul în care se poate vorbi de o mişcare într-un sens mai larg oriunde are loc o trecere de la δύναμις la ἐνέργεια.[255] Voinţa, de pildă, este o asemenea activitate intranzitivă. Voinţa se mişcă realmente ea însăşi, dar, conform celor spuse, ea nu poate fi datorită unuia şi acelaşi şi factorul care mişcă şi factorul care este mişcat, şi activul şi pasivul. Un act de voinţă provoacă un altul, dar nici unul nu se provoacă pe sine. În măsura în care voinţa vrea scopul ἐνεργείᾳ (în act), se reduce ea în-

---

[254] *Phys.* VII 1, 242 a 16: „Este necesar ca tot ceea ce este mişcat local să fie mişcat de un altul."

[255] *De an.* III 7, 431 a 4: „Reiese faptul că sensibilul aduce în act sensibilitatea care era în potenţă, căci aceasta nu este afectată şi nu se alterează. De aceea, există [în acest caz] o altă specie a mişcării (tratată în *Fizica*), deoarece mişcarea reprezintă actul a ceea ce este neîmplinit, deşi actul în sine este altceva decît lucrul împlinit." Cf. *Met.* Θ 6, 1048 b 28 unde κίνησις este luată în acea semnificaţie mai restrînsă.

săşi de la δύναμις la ἐνέργεια cu privire la ceea ce recunoaşte pe calea deliberării ca fiind util acestuia. Pot rezulta astfel unele din altele o întreagă serie de decizii şi de acte voluntare, serie în care actul precedent devine permanent cauza celui care urmează, aşa cum, de pildă, cineva care vrea să ajungă la Roma se decide să străbată Marea Mediterană, să treacă prin Marsilia şi printr-o salbă de alte oraşe, să urce în trăsură etc. Această serie trebuie însă să aibă un început căci nu poate fi presupus în mod permanent un act de voinţă. Unul trebuie să fie primul şi, fiindcă nici acesta nu e din eternitate, sîntem constrînşi să presupunem un motor exterior (*eines aüßeren Bewegers*) la al cărui impuls are loc prima mişcare a voinţei. După cum la mişcarea fizică principiul prim care mişcă natura provine din afară, la fel [se petrec lucrurile] şi la mişcarea voinţei, deşi principiul *proxim* al unui act de voinţă se poate afla în ea însăşi.[256] Aşadar, orice mişcare intranzitivă apare ca mişcare secundară.

Conform celor spuse, problema ridicată nu mai este [163]
dificil de soluţionat. Mişcările intranzitive de primul fel, care, de fapt, nu sînt intranzitive, se divid de la sine într-un ποιεῖν şi un πάσχειν, întrucît partea căreia îi revine mişcarea ca acţiune (*Thun*) şi cea căreia îi revine ca afectare sînt diferite. Din acest motiv [ele] aparţin uneia sau alteia dintre aceste categorii, în funcţie de perspec-

---

[256] *Eth. Eudem.* VII 14, 1248 a 15: „S-ar putea întreba cineva: oare întîmplarea să fie cauza faptului de a dori ce trebuie şi cînd trebuie, sau să fie aceeaşi [cauză] pentru toate, adică atît pentru gîndire, cît şi pentru deliberare? Pentru că nu deliberează cel care tocmai a deliberat, ci există un început, şi nici nu gîndeşte cel care a gîndit mai înainte şi aşa la infinit. Intelectul nu este principiul gîndirii tot aşa cum nici deliberarea nu este principiul faptului de a delibera [...] însă obiectul cercetării este următorul: care este originea mişcării din suflet? Este evident că tot aşa cum zeul în univers [pune în mişcare] totul prin acest [intermediar] tot aşa ne mişcă pe noi ceea ce în noi este divin."

tiva din care sînt considerate. Principiul și termenul sînt separați în mod clar unul de altul. În ce privește însă acțiunile imanente în sens propriu, și ele se divid, strict vorbind, în două concepte care se distribuie în cele două categorii. Anume unul și același subiect este activ și pasiv, principiul și termenul activității aflîndu-se în el; însă cele două rămîn totuși deosebite în mod real, cel *prin care* este realizat [ceva] nu este *ceea ce* este realizat și, deci, operația, aflată în două raporturi diferite cu subiectul, va fi enunțată despre el conform a două moduri diferite ale predicării, obținîndu-se două concepte care se deosebesc între ele în deplin acord cu cerințele celor două categorii. În măsura în care principiul acțiunii se află în subiect, în subiect nu se va afla termenul, iar în măsura în care se află acesta din urmă, în el nu se va afla principiul.[257] Acel prim act al voinței, pe care, după cum am văzut, îl provoacă motorul exterior, nu e intranzitiv, el este din perspectiva voinței un simplu πάσχειν; dar, totuși, el are în mod evident exact aceeași natură cu actele ulterioare ale voinței și, în calitate de πάσχειν, trebuie așezat împreună cu ele într-un gen. De aceea era imposibil pentru Aristotel, așa cum ar dori Trendelenburg să presu-
[164] pună[258], să statueze pentru mișcările intranzitive o categorie proprie diferită de ποιεῖν și πάσχειν. Aceasta ar însemna ca la constituirea unei categorii să fie avute în vedere simultan două raporturi ale unui lucru cu substanța primă, ar însemna să vrei să contopești două moduri ale inexistenței, ale lui εἶναι și ale lui ὄν, într-*un* singur concept și acesta nu ar fi deci în mod propriu *unu* și nu ar

[257] Cf. *supra* p. 47. *Met.* Δ 12, 1019 a 15.

[258] *Gesch. d. Kateg.*, p. 24: „Prin ποιεῖν și πάσχειν sînt fixate în concepte generale ceea ce e activ și ceea ce e pasiv, prin κεῖσθαι cel puțin o parte a intranzitivelor, prin ἔχειν caracteristica perfectului elin în măsura în care arată o posesie a efectului." Cf. *ibid.*, p. 140.

fi un simplu predicat, așa cum o cer categoriile. Din acest motiv ni se pare că Aristotel procedează corect și conform principiului diviziunii categoriilor cînd le recunoaște pe ambele ca fiind conținute într-*un* gen.[259]

Așadar, în raport cu această clasă par să fie posibile doar două categorii: acțiunea și pasiunea. Și totuși, sporirea numărului categoriilor ar fi poate explicabilă într-un anumit mod. Activitatea era un element intermediar între două lucruri. Uneori însă două lucruri par să se raporteze în așa fel unul la altul că în modalitatea acțiunii (*Action*), [care], totuși, nu este o activitate, apare un element intermediar între ele. Într-unul se află un analog al principiului activității, într-altul un analog al termenului. După cum ne învață Aristotel în al douăzecilea capitol al cărții a cincea a *Metafizicii*, o asemenea cvasi-activitate există, de pildă, între veșmînt și cel care e înveșmîntat cu el.[260] Veșmîntul protejează sau împodobește, cel care e înveșmîntat este protejat sau împodobit. Totuși protejarea sau împodobirea nu sînt acțiuni (*Action*) în sens propriu, deci nu poate fi vorba în același mod de principiu și de termen. Considerînd lucrurile în acest fel, ajungem în cele din urmă să constituim o categorie proprie pentru „a fi înveșmîntat" (*Bekleidetsein*), fapt pe care Aristotel l-a și făcut realmente. În al patrulea capitol al *Categoriilor*, el enumeră printre genurile supreme și pe ἔχειν [165]

[259] Astfel în *Met.* Θ 8, 1049 b 8 afirmă că natura care, așa cum ne învață *Fizica* II 1, 192 b 20, e un principiu al mișcării nu în altul, ci în cel în care este ea de fapt, aparține aceluiași gen ca și potența care produce mișcarea într-un altul: „Într-adevăr, și natura intră în același gen ca și potența, căci și ea e un principiu de mișcare, dar nu în alt lucru, ci în același, întrucît e același."

[260] *Met.* Δ 20, 1022 b 4: „Stare, într-un sens, se zice despre actul celui ceva ce are și acelui ceva pe care îl are, precum o acțiune sau o mișcare. Fiindcă între cel ce face și ceea ce este făcut este facerea însăși. La fel între a avea un veșmînt și veșmîntul avut mai este starea de a fi."

(posesia)[261], pe care-l lămurește prin exemplele „este încălțat, este înarmat"[262]. De aceea, și comentatorii au conceput noțiunea într-un sens cu totul strîmt, limitînd-o la faptul de a avea sau de a purta un veșmînt[263]; și nu ne putem îndoi de corectitudinea acestei concepții deoarece Aristotel reia în capitolul nouă exact aceleași exemple și crede că a caracterizat semnificația lui ἔχειν într-un mod atît de precis încît nu mai consideră necesară nici o altă explicație suplimentară.[264] Bonitz afirmă însă „că exemplele nu sînt nici pe departe suficiente pentru a realiza o inducție pe baza lor"[265]. Desigur, ele sînt suficiente numai într-*un* caz, anume cînd granițele lui ἔχειν sînt atît de strîmt trasate încît conceptele ὥπλισται (este înarmat) și ὑποδέδεται (este încălțat) expun suficient întregul domeniu al lui ἔχειν, adică numai dacă presupunem drept concept generic cel mai strîmt concept care le este comun amîndurora. Explicația acestui fapt, atît de surprinzător la prima vedere, care permite la ceva atît de particular să facă parte dintre genurile supreme, o ofe-
[166] ră pasajul citat al celei de-a cincea cărți a *Metafizicii*, care ne arată totodată că Aristotel a considerat cu adevărat acest mod de predicare ca aparținînd clasei κίνησις. Dacă, într-adevăr, o astfel de ἐνέργεια asemănătoare activității care, pornind de la un lucru, îl afectează pe celălalt, deci dacă armele care mă apără ar avea realmente o influen-

---

[261] *Cat.* 4, 1 b 27.

[262] *Ibid.*, 2 a 3: „posesie: încălțat, înarmat".

[263] Simpl. *ad Categ.* fol. 93, a § 2, o lămurește astfel: „Faptului de a avea îi este proprie posesia a ceva primit, separat de substanță și care nu este de sine stătător și despre care nu se spune că acționează sau cuprinde ceva."

[264] *Cat.* 9, 11 b 11: „ întrucît acestea sînt ușor inteligibile, nu spun despre ele mai mult decît s-a spus la început, anume că în categoria posesiei se cuprind astfel de stări, cum sînt: încălțat, înarmat etc."

[265] Bonitz, *op. cit.*, p. 643.

ță reală, pozitivă, asupra mea, atunci, neîndoielnic, ar trebui recunoscut pentru acestea un nou mod al accidentalității și al predicării despre substanța primă și, în consecință, ar trebui recunoscută o nouă categorie. Dacă, dimpotrivă, între cele două nu are loc nimic altceva decît o relație care poate fi considerată ușor ca o modalitate a activității reale, așa cum o arată vorbirea însăși, dacă, deci, influența activă este numai o ficțiune, iar deosebirea dintre aceasta și activitatea în sens propriu este tocmai deosebirea unei ficțiuni de realitate, atunci nu trebuie constituită nici o categorie, ci ἔχειν trebuie așezată conform conținutului ei real printre relații; în schimb, conform acelui mod fictiv al reprezentării, așadar ca simplu ὂν ὡς ἀληθές, trebuie așezată nu direct, ci numai reductiv sub categoriile mișcării în sens propriu, asemănător modului în care relațiile imaginate sînt reduse la categoria πρός τι etc.

Nu avem nici o îndoială că tot ce nu este un ποιεῖν și un πάσχειν real nu va putea pretinde pe drept o poziție în clasa κίνησις. La o examinare mai atentă, conținutul real se va reduce permanent la conținutul unei relații. Așa cum presupun cei mai importanți dintre cercetătorii recenți, Aristotel însuși pare să fi exclus ulterior dintre categorii, probabil subsumîndu-le și reducîndu-le în modul indicat de noi, atît pe ἔχειν, cît și pe κεῖσθαι, care ocupă o poziție asemănătoare[266] și care, conform conținutului său real, nu adaugă lui ποῦ decît o anumită re-

[266] Explicația primei specii a lui διάθεσις poate fi considerată și ca explicație a conținutului real al lui κεῖσθαι, *Met.* Δ 19, 1022 b 1: „Dispunere se zice despre ordinea în cele ce au părți după loc." Celelalte menționate de el sînt specii ale calității. Cf. de asemenea, *H* 2, 1042 b 14 și 19. Schimbarea în θέσις are loc în cazul unei specii de mișcare locală, după cum relația nu are nici o generare și nici o pieire proprie (v. *supra*). Cf. Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 140 și 142.

laţie a părţilor[267] (din acest motiv, în calitate de θέσις [po-
[167] ziţie], el face parte dîntre relaţii şi nu constituie o categorie proprie: κεῖσθαι, decît atunci cînd are aparenţa unei κίνησις[268]). Prin faptul că acestei categorii pasive „a fi înveşmîntat", nu i se opune nici o categorie activă, aşa cum ar trebui, totuşi, să fie cazul la o ἐνέργεια reală care constituie influenţa veşmîntului asupra celui înveşmîntat[269], Aristotel arată că aici este prezentă în mod real numai o relaţie care, apoi, nu o să poată avea conform unuia sau altuia dintre termenii ei un alt gen al inexistenţei. Iar faptul că Aristotel nu menţionează [categoria κεῖσθαι] acolo unde tratează despre diversitatea mişcării în cadrul diferitelor categorii[270] sugerează că aceste categorii pretind să fie înrudite cu ea[271], aşa cum arată *Met. Z* 4, 1029 b 24, unde pentru ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι şi ἔχειν stă doar κίνησις; aceste pasaje spun ceea ce în alte locuri apare şi mai clar, anume că ἔχειν şi κεῖσθαι nu sînt categorii distincte, veritabile, de pildă, în *An. post.* I 22 (83 a 21

---

[267] *Cat.* 7, 6 b 11: „Este de notat că a sta întins, a sta drept şi a şedea jos sînt poziţii particulare, dar « poziţia » însăşi este un termen relativ. A sta culcat, a sta în picioare şi a şedea jos nu sînt ele însele poziţii, dar îşi iau numele de la poziţiile amintite." Vezi, de asemenea, *ibid.*, 9, 11 b 8. Cf. Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* pp. 140, 215.

[268] Cf. Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 140 şi 142.

[269] Faptul i-a frapat pe interpreţi deja de timpuriu, aşa cum arată *Schol.* 49, a, 10: „Cei care susţineau existenţa unui număr restrîns de categorii se întrebau de ce nu există unsprezece categorii, considerînd, în plus, faptul de a fi posedat. În fond, de ce să opunem acţiunea pasiunii, dar să nu opunem deloc faptul de a poseda faptului de a fi posedat? Syrianus oferă soluţia spunînd că faptul de a fi posedat se subordonează situării, astfel încît noi avem categoria unică a situării, pentru că ceea ce este posedat se situează în posesor, aşa cum cineva are un inel, o vestă sau o încălţăminte: aceste lucruri se află în cel care le posedă."

[270] *Phys.* I 7, 190 a 34.

[271] Căci, firește, nu poate exista o mişcare a mişcării. Cf. *Phys.* V 2, 225 b 15.

şi b 15), unde, evident, ţelul este tocmai enumerarea completă a categoriilor. Pasajul care pare decisiv aici este însă cel din *Met.* Δ 7, la care trimite şi primul capitol al cărţii Z, pasaj care oferă o diviziune completă a categorii- [168]
lor[272] şi unde, totuşi, nu sînt enumerate decît opt.[273]

Atît despre κινήσεις sau despre clasa operaţiilor sau care, conform celor spuse, rămîne pentru noi restrînsă la două genuri: ποιεῖν şi πάσχειν.

Trecem acum la ultima clasă a accidentelor absolute: *circumstanţele* (*Umstände*). Ele sînt inerente subiectului cel mai puţin şi au fiinţă în cea mai mică măsură (*wenigsten seiend*) deoarece în cazul lor predicatul este luat din afară. Şi aici vom sesiza o diversitate de predicate care

---

[272] *Met.* Z 1, 1028 a 10: „Fiinţa se ia în mai multe înţelesuri, cum am arătat mai înainte în cartea despre multiplele semnificaţii ale unor cuvinte [adică în a cincea carte a *Metafizicii*, F.B.], unde am tratat despre accepţiile acestui cuvînt. Într-adevăr, el înseamnă, pe de o parte, substanţa lucrului, iar pe de altă parte înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate şi fiecare din predicatele celorlalte categorii. Dar, *din toate aceste sensuri*, e evident că cel primordial e acela de esenţă, care nu ne indică altceva decît substanţa."

[273] *Met.* Δ 7, 1017 a 24: „Însemnînd aceste categorii cutare ce este, altele calitatea, cantitatea, relaţia, acţiunea şi pasiunea, locul, timpul, fiinţa, aşadar, semnifică în tot atîtea moduri etc." Cf. *Phys.* V 1, 225 b 5. Şi Brandis afirmă în *Griech.-Röm. Philos.* III, 1, p. 42: „Nu vrem să punem la îndoială faptul că determinaţiile posesiunii şi ale poziţei (*Liegen*), enumerate mai timpuriu de Aristotel în tabela sa, au fost omise mai tîrziu de el din aceasta." Şi Trendelenburg în *Gesch. d. Kateg.* p. 142: „[...] κεῖσθαι şi ἔχειν [...] dispar în alte pasaje aristotelice [...], precum *Anal. post.* I 22, al cărui scop era ca prin intermediul categoriilor să enumere în mod complet diferitele moduri ale predicării şi unde, totuşi, κεῖσθαι şi ἔχειν lipsesc. S-ar putea presupune acolo că acestea au fost poate aşezate între categorii conform unei alte perspective, precum ποιεῖν şi πάσχειν, concepute ca activ şi pasiv în sens larg. Deşi în *Metafizica* (1029 b 24) în locul categoriilor verbale ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι şi ἔχειν apare, pe scurt, κίνησις ne vine totuşi greu să recunoaştem κεῖσθαι şi ἔχειν în clasa mişcări." *Cf.*, Bonitz, *op. cit.*, 643, Zeller, *Philos. d. Griechen* II, 2, p. 191, 197.

admite numai o unitate analogă a modului de predicaţie. Două sînt măsurile (*Maaße*) prin care toate lucruri-
[169] le finite sînt măsurate şi determinate din exterior: locul şi timpul, şi anume într-un mod cu totul diferit în fiecare caz în parte.[274] De aici vor rezulta în mod necesar două moduri diferite ale predicării, unul pentru determinaţiile temporale, altul pentru cele locale, aşadar cel puţin două categorii. Spunem cel puţin, căci rămîne încă de cercetat 1) dacă în alte condiţii nu poate să apară o altă predicaţie exterioară, 2) dacă aceste moduri de predicaţie nu prezintă ele însele deosebiri ulterioare.

În ce priveşte prima problemă, este extrem de greu de susţinut ipoteza apariţiei unei noi clase de circumstanţe, deoarece, pe de o parte, posibilităţile diferite ale unei determinări printr-o măsură exterioară sînt epuizate prin cele două categorii, prin loc şi prin timp (măsurile interioare ale unui lucru precum lungimea, lăţimea şi înălţimea nu aparţin acestei clase întrucît sînt determinaţii inerente); pe de altă parte, fără determinaţia dată prin măsură nu va mai fi posibilă o predicaţie reală a ceea ce este doar exterior (care, deci, trebuie, totuşi, să determine subiectul pentru a avea, în raport cu acesta, un mod de a fi şi o anumită accidentalitate, ambele reale). Dacă ceva cu totul exterior nu indică în raport cu cel care este determinat de el nici măcar o măsură, atunci primul nu

---

[274] Despre loc *Phys.* IV 4, 212 a 20 spune: „aşadar, locul este limita imobilă a cuprinzătorului." [...] *Ibid.*, 28: iar din acest motiv locul pare a fi ceva cuprinzător şi o suprafaţă asemenea unui vas." Despre timp, *Phys.* IV 12, 221 b 16: „Timpul măsoară lucrul în mişcare şi cel aflat în repaus, unul în măsura în care este mişcat, altul în măsura în care se află în repaus. El măsoară mişcarea şi repausul lor, care sînt cantităţi. Deci corpul mişcat nu este măsurat în mod absolut prin timp, în sensul în care el este o cantitate, ci în măsura în care mişcarea lui este o cantitate." *Ibid.*, 223 b 10: „Timpul este pretutindeni acelaşi."

va fi relevant pentru ultimul, iar acesta din urmă nu va fi determinat prin primul.

Cealaltă întrebare era dacă nu cumva cele două moduri de predicație indicate pot constitui, datorită vreunei alte analogii, mai mult de două categorii. Dar și acest lucru pare imposibil. În cazul timpului, faptul este în mod indiscutabil evident; căci orice este măsurat temporal se [170] raportează în același mod la părțile de timp care-i corespund ca măsură, ceea ce este astăzi nu se raportează altfel decît la ceea ce a fost ieri sau în anul trecut. Desigur, altfel stau lucrurile în cazul locului; o substanță poate afla nu doar diferite determinații locale ocupînd locul acesta sau locul acela, ci ea poate să ocupe și același loc în moduri diferite, adică cu o ordine diferită a părților. Și în timp poate exista o ordine a părților, dar ea este numai o τάξις (ordine), iar nu o θέσις, așa cum susține Aristotel în al șaselea capitol al *Categoriilor*[275]; această τάξις este preluată în însuși conceptul timpului[276], pe cînd în cazul locului este vorba de o poziție (*Lage*). Dacă, acum, spun: „bățul e aici" și dacă spun: „bățul stă vertical", atunci fiecare dintre aceste predicate apare [ca] o circumstanță, [ca] o determinare din afară prin τόπος, însă modul de predicare pare totuși diferit. Pentru a doua oară, κεῖσθαι ridică pretenția de a constitui o categorie proprie.

Ce este poziția (*Lage*)? Evident nimic altceva decît ordinea a ceea ce are părți prin raport cu locul.[277] De aceea,

---

[275] *Cat.* 6, 5 a 26: „Nici cu privire la timp nu se poate face aceasta [adică să arătăm ce fel de poziții au părțile unele față de altele F.B.], pentru că nici una dintre părțile timpului nu are o poziție stabilă, iar ceea ce nu este stabil este greu să aibă o poziție. S-ar putea zice, mai degrabă, că astfel de părți au o ordine, așa că una este totdeauna anterioară alteia."

[276] *Phys.* IV 11, 220 a 24: „Este, așadar, evident că timpul este numărul mișcării după anterior și posterior, precum și ceva continuu, căci ele țin de continuitate."

[277] *Met.* Δ 19, 1022 b 1. V. *supra* p. 166, n. 266.

dacă eu știu în plus despre ceva care se află într-un loc, că se află acolo în poziție verticală, atunci știu în afara locului acelui lucru și relația părților sale unele cu altele în privința determinației lor locale; așa că Aristotel are dreptate cînd consideră θέσις ca specie a relației (*Cat.* 7, 6 b 11).[278] Din acest motiv, ea nu are parte de o generare și de o pieire de sine stătătoare; căci de îndată ce fiecare dintre părți a ocupat un loc anumit[279], relația dintre ele este dată de la sine. Această relație este mai întîi în mod evident un accident al părților: datorită poziției partea de sus este deasupra celei de jos, cea din spate, în spatele celei din față etc.[280] Dar accidentele părților se predică și despre întregul căruia îi aparțin părțile; părul e blond, așadar și omul e blond (la păr); mîna e rănită, așadar și omul e rănit (la mînă); capul e aici, piciorul e acolo, deci omul este aici și acolo. Astfel, relația părților va fi predicată și despre întreg. Dacă un ou are culori diferite pe părți diferite, eu predic relația părților referitoare la culoare și despre întreg. Spunem „oul e multicolor". La fel, dacă la un om capul stă din punct de vedere al locului într-o asemenea relație cu restul părților corpului încît el reprezintă partea de jos, pe cînd celelalte partea de sus, eu spun despre omul considerat ca întreg că stă pe cap etc. Din punct de vedere lingvistic, relația nu mai apare ca mai înainte cînd ἀνώτερον (mai sus) era ἀνώτερον τοῦ κατωτέρου (mai sus în raport cu ceea ce e mai jos), iar κατώτερον (mai jos) era κατώτερον τοῦ ἀνοτέρου (mai jos în raport cu ceea ce e mai sus); expresiei „cap" nu

[171]

---

[278] V. *supra* p. 167, n. 267.

[279] Că și părțile au un loc o arată *Phys.* IV 5, 212 b 12: „toate părțile se află oarecum într-un loc".

[280] *Met. H* 2, 1042 b 19: „Alte lucruri se deosebesc numai prin așezare, cum e pragul de jos și cel de sus, care se deosebesc numai prin locul unde sînt așezate."

pot să-i adaug nici un τινός (în raport cu), care, de altfel, este semnul lingvistic al relației.[281] Dar, evident, conform ființei (*dem Sein nach*), aceasta nu constituie nici o deosebire. Predicatul „multicolor" aparține relației la fel de bine ca și „ceea ce e colorat altfel" (*das Andersfarbige*), expresie referitoare la faptul că o parte este altfel colorată decît alta, iar θέσις nu va avea în raport cu întregul o ființă mai substanțială decît acea ființă slabă a relației în care se află părțile una față de alta și care acum este transpusă asupra întregului. În mod evident, inexistența în întreg nu este o alta care s-ar adăuga ca una nouă inexistenței proprii părților, ci, mai degrabă, ca o consecință a acesteia [din urmă] și luînd în considerare părțile, același accident este atribuit și întregului.

Însă în acest mod întregul pare să afle în mod firesc [172]
o determinație prin părțile sale care e asemănătoare unei afectări, și aici e momentul să admitem fictiv o cvasi-acțiune, un mod de influență pozitivă între părți și întregul căruia părțile îi stabilesc poziția. Așa se face că κεῖσθαι pretinde să fie mai mult decît o simplă θέσις și să aparțină clasei κίνησις ca și ἔχειν (v. mai sus). Dar o concepere riguroasă a categoriilor, care nu acordă nicăieri un loc în linia directă a categoriilor la ceea ce e doar în intelect, nu admite, după cum am văzut, nici acest lucru.

Conform celor spuse, obținem și în cea de-a treia clasă numai două categorii 1) ποῦ în care locul este predicat despre ceea ce se află în el și 2) ποτέ în care timpul este predicat despre ceea ce este determinat de către el în calitate de măsură. Că această concepție a celor două noțiuni ποῦ și ποτέ este realmente cea aristotelică o să ne fie confirmat pe scurt de cîteva pasaje din cartea a patra a *Fizicii.*

---

[281] *Cat.* 7, 6 a 36. V. *supra* § 15.

1) *Pentru categoria* ποῦ. În *Categorii*, Aristotel lămurește ποῦ prin exemplele ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ. Faptul este cu totul în acord cu ceea ce citim în capitolul cinci al cărții a patra a *Fizicii*. Acolo se arată cum ceva poate să se afle într-un loc; la 212 a 31 se spune: „Corpul care are un corp exterior care îl cuprinde este într-un loc, iar cel lipsit de așa ceva, nu este într-un loc."[282] Iar ceea ce se găsește într-un loc este declarat a fi ποῦ (*ibid.*, b 14): „ceea ce este undeva este ceva determinat și trebuie să fie deosebit de cel care îl cuprinde din afară." De asemenea, ποῦ apare imediat mai înainte ca echivalent cu ἐν τόπῳ (într-un loc) (*ibid.*, b. 8): „[dar cerul] nu se află nicăieri și nici într-un loc anume" *comp. ibid.* 6, 213 b 7 etc. De asemenea *Phys.* III 5, 206 a 2: „ceea ce este undeva se află într-un loc, iar ceea ce se află într-un loc este undeva". Faptul că aici este vizată categoria ποῦ nu poate fi pus la îndoială și este confirmat de asemenea de *Top.* VI 6, 144 b 31: „Mai trebuie să luăm în considerare dacă nu am prezentat faptul de a exista *în* ceva drept diferența substanței unui lucru. Căci se pare că o substanță nu se deosebește de o substanță numai prin aceea că ea se află în cutare sau cutare loc." O confirmare specială oferă *Phys.* VIII 7, 261 a 20: „mobilul iese foarte puțin din propria substanță atunci cînd, dintre mișcări, este supus
[173] transportului. Căci numai *în acest caz nimic nu își schimbă esența*, precum cel care se alterează își schimbă calitatea iar cel care crește și se distruge își schimbă cantitatea." Așadar, după cum am văzut mai sus, mișcările sînt împărțite conform celor trei categorii în care apar, iar φορά este mișcarea în categoria ποῦ. Deci aceasta este o categorie la a cărei schimbare substanța nu variază inte-

[282] Pentru definiția lui τόπος v. *supra* p. 169, n. 274.

rior, ποῦ al categoriilor fiind un predicat exterior și acel ἐν τόπῳ conceput de noi.

2) *Pentru categoria* ποτέ. După cum categoria ποῦ corespunde lui ἐν τόπῳ, la fel corespunde ποτέ lui ἐν χρόνῳ[283] lămurit de Aristotel în aceeași carte, capitolul 12. În 221 a 7 el determină ἐν χρόνῳ εἶναι (faptul de a fi în timp) după cum urmează: „Este evident că și în celelalte cazuri faptul de a fi în timp înseamnă măsurarea esenței acestora de către timp." Astfel în raport cu timpul ἐν χρόνῳ corespunde cu totul la ceea ce am cunoscut ca ἐν τόπῳ sau ποῦ în raport cu locul. *Ibid.*, a 17: „lucrurile se află în timp ca și cum ar fi supuse numărului. Dacă aceasta este adevărat, ele sînt cuprinse de număr, tot așa cum sînt cuprinse cele care se află într-un loc de către loc etc." La fel, *ibid.*, a 28: „este necesar ca toate cele aflate în timp să fie cuprinse de timp, precum toate cele care se află în ceva, [sînt cuprinse] de acesta". Exemplele din *Categorii* 4, 2 a 2: „timp: ieri, anul trecut", sînt cu totul în acord cu cele spuse aici. Desigur, fiindcă ambele se referă la trecut, cineva ar putea crede că ποτέ ar fi acea categorie limitată în sfera sa la trecut și viitor, așa cum e determinată în *Phys.* IV 13, 222 a 24: „Un timp care a început deja se definește în raport cu clipa anterioară, de exemplu faptul că odinioară Troia a fost cucerită și că la un moment dat va avea loc un cataclism. Căci el trebuie delimitat în funcție de o clipă. Așadar, va exista o anumită cantitate între momentul în care începe și cel în care se încheie [intervalul]." Dar, după cum corect observă Trendelenburg[284], categoria ποτέ include și prezentul. Atît al doilea νῦν (clipă), cît și ποτέ (tocmai) și ἤδη (îndată) și ἄρτι (adineauri) și πάλαι (de demult), care sînt definite acolo, aparțin lui ἐν χρόνῳ, iar acesta este cel care în [174]

[283] Pentru definiția lui χρόνος, v. *supra* p. 170, n. 276.

[284] Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.*, p. 142.

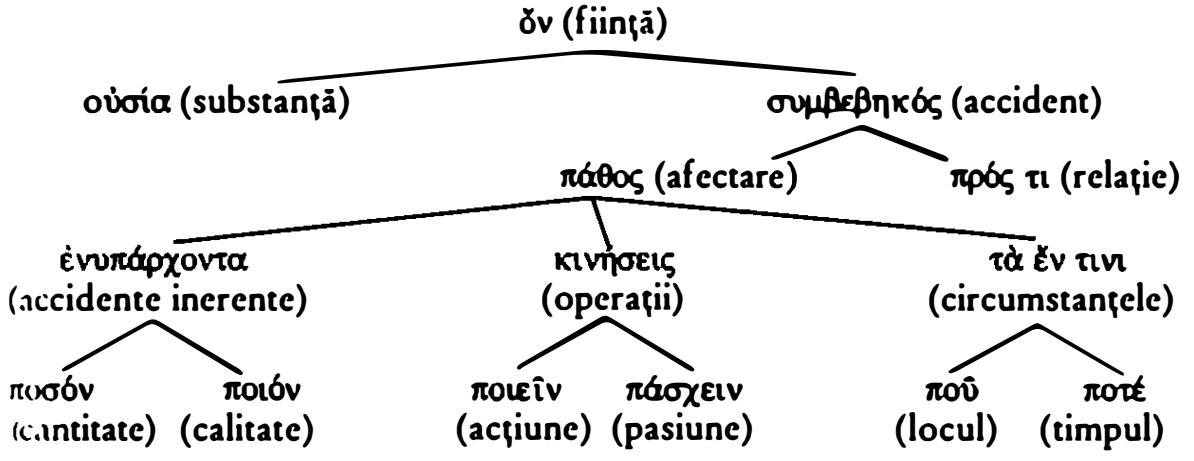
calitate de ἔν τινι (în ceva) — așa cum numește Aristotel predicatele desemnate de noi prin termenul de circumstanțe — este ποτέ analog lui ποῦ al categoriilor. Acesta din urmă oferă răspuns la întrebarea ποῦ; (unde ?), în timp ce primul răspunde la întrebarea ποτέ; (cînd ?), întrebări care se pun în raport cu τόδε τι (substanța individuală). πότε βαδίζεις; — ἤδη („Cînd te plimbi tu ? Îndată."), πότε ἦλθες; — ἄρτι („Cînd ai sosit ? Adineauri.") [*ibid.*, 13, 222 b 8, 13][285]

Astfel, determinînd modurile diferite de predicație, am ajuns la un anumit număr de genuri supreme care și-au aflat în ὄν o unitate analogă. Să rezumăm, pe scurt, întregul demers al deducției întrucît, datorită cercetărilor detaliate disparate, nu putem dobîndi cu ușurință o perspectivă de ansamblu asupra lui.

Ne amintim că, după excluderea lui ὂν κατὰ συμβεβηκός și a lui ὂν ὡς ἀληθές, amîndouă semnificații ale ființei care există numai în intelect, ca și după excluderea oricărei ființe neîmplinite în act precum ὂν δυνάμει, am ajuns la τὸ ὄν care, ca ὂν în sens propriu, cuprindea toate speciile și genurile lucrurilor. Acest ὂν a fost divizat mai întîi în *substanță* și *accident*. Conceptul de substanță s-a dovedit a fi sinonim în raport cu genurile inferioare și a format prima categorie. În schimb, accidentul însuși a apărut din nou ca noțiune analogă, fiind divizat în *accidente absolute* și *relații*, și anume tocmai conform deosebirii predicatelor care revin subiectului în mod absolut sau prin raport cu un altul. Întrucît este categoria cea mai lax legată de substanță și, drept urmare, și cea mai diminuată ființă, relația sau πρός τι a format ultima categorie. Dar și accidentul absolut a dovedit mari de-

[285] Uneori în enumerarea categoriilor în locul numelor ποῦ și ποτέ sînt puse numele τόπος și χρόνος ca în *Eth. Nicom.* I 4, 1096 a 24 și *Met. K* 12, 1068 a 10.

osebiri în relația cu substanța primă și în modurile predicării despre ea, deosebiri conform cărora a trebuit să-l divizăm mai întîi în trei clase. Prima clasă cuprindea *accidentele inerente*, așadar acele predicate accidentale ale lui πρώτως ὄν (ale ființei prime) care i-au fost atribuite ca predicate care există în mod propriu în el și a căror ființă (εἶναι) era o inerență autentică (ἐνεῖναι); întrucît [175]
s-au dovedit a fi în același număr ca și principiile interioare ale substanței, aceste accidente au format două categorii: cantitatea sau ποσόν și calitatea sau ποιόν, în funcție de faptul dacă reveneau substanței dinspre partea materiei sau dinspre partea formei. Cea de-a doua clasă conține predicatele provenite parțial din interiorul, parțial din afara substanței, mai mult πρός τὸ ὑποκείμενον (spre subiect) decît ἐν τὸ ὑποκειμένῳ (în subiect), predicate desemnate în general ca *operații* sau κινήσεις (mișcări). Și această clasă conține două categorii: ποιεῖν, caz în care predicatul este luat de la ceea ce se află în subiect ca principiu, și πάσχειν, caz în care predicatul este luat de la ceea ce se află în subiect ca termen. Cea de-a treia clasă a accidentelor absolute, accidente la care predicatul era împrumutat de la ceva aflat *în afara* subiectului, se divide în ποῦ și ποτέ. Cu aceasta pare epuizat numărul modurilor posibile de predicație, dacă [menținem exigența că] el trebuie să conțină numai predicate reale.



Am ajuns, așadar, realmente la acele opt categorii, singurele care, se pare, au fost menținute de Aristotel; cît despre ἔχειν și κεῖσθαι, așa cum am văzut pe parcursul drumului străbătut de diviziune, ne-au îmbiat și ele pe calea lor ademenitoare, dar lăturalnică. Distingînd clasele separate de categorii, am încercat permanent să determinăm diferitele raporturi cu substanța primă numai conform principiilor aristotelice însele; astfel, am distins categoriile interioare conform principiilor imanente ale substanței, deci în acord cu ὕλη (materia) și μορφή (forma); apoi am distins categoriile de mijloc conform re-
[176] lației dintre ἐνεργείᾳ și δυνάμει ὄν, relație care decurge conform teoriei aristotelice asupra mișcării; în fine, am distins categoriile exterioare conform concepției expuse în a patra carte a *Fizicii* despre loc și timp, τόπος și ἐν τόπῳ, χρόνος și ἐν χρόνῳ. Nimic nu ne împiedică să credem că Aristotel, urmînd acest drum al dovezii deductive (πίστις διὰ συλλογισμοῦ), a dobîndit acea încredere deplină în valabilitatea și exhaustivitatea tabelei sale categoriale, încredere care nu ar fi putut fi garantată de o simplă inducție, fie ea desfășurată în condiții mai favorabile. Diviziunea categoriei calității dovedește în mod convingător acest lucru căci, deși membrii sinonimi ai diviziunii ei au o sferă mai restrînsă, sînt mai puțini la număr și au o conformitate mai mare, ea nu a fost totuși considerată ca fiind realizată în mod complet.[286] În măsura în care această diviziune se baza [doar] pe inducție, este evident că tot ce se putea obține de aici era [doar] un grad mai mare de certitudine.

Ceea ce desăvîrșește însă probabilitatea unei asemenea deducții este faptul că putem stabili aproape fără la-

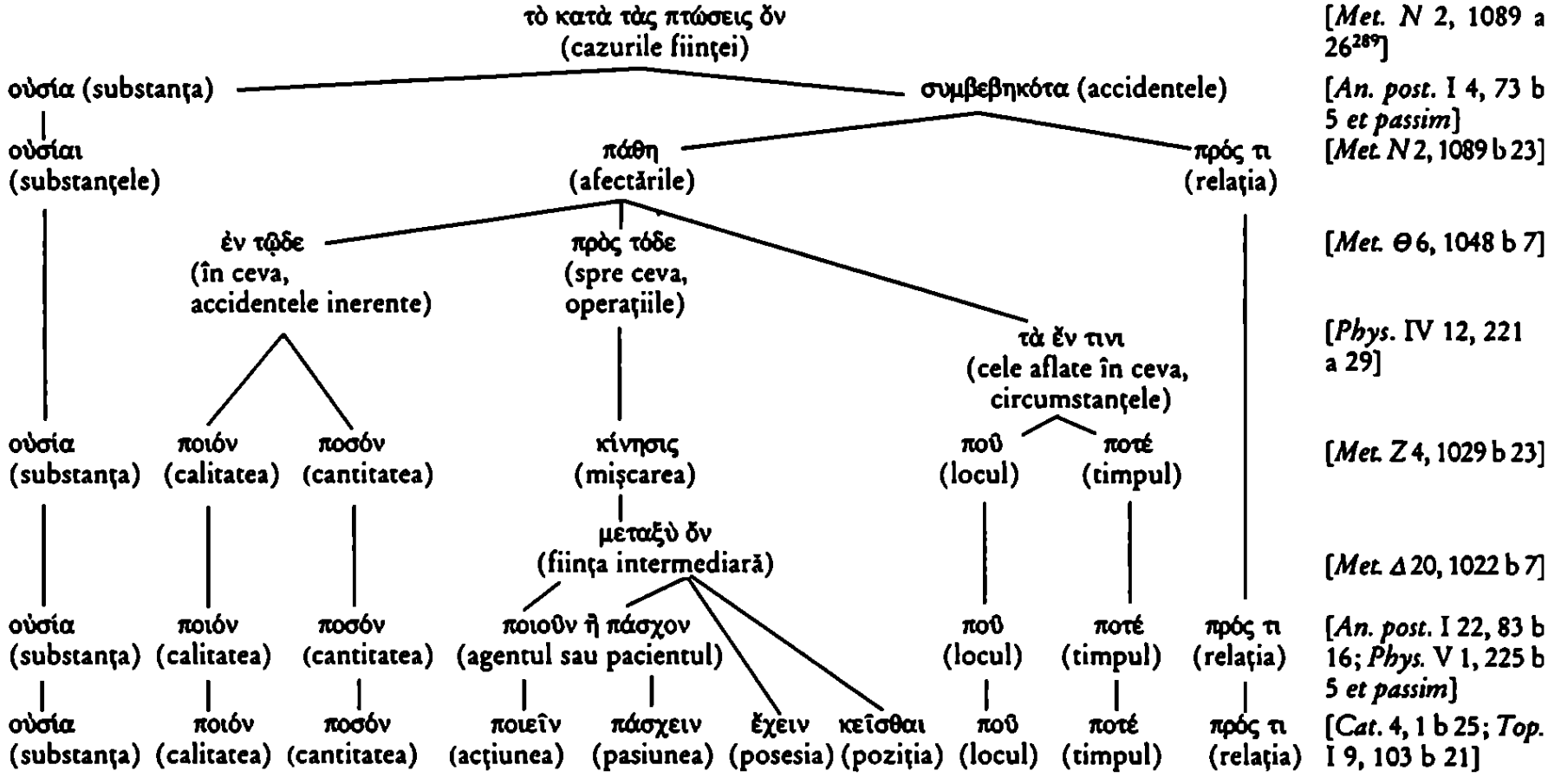
[286] *Cat.* 8, 10 a 25: „S-ar putea găsi și alte feluri de calități, dar cele înșirate sînt cele mai însemnate și mai obișnuite."

cune arborele absent al categoriilor. Pentru aceasta trebuie [examinate] anumite pasaje ale scrierilor lui Aristotel, pasaje în care el, presupunînd în mod evident o înrudire specială a celor cuprinse în categoriile separate, le desemnează în opoziție cu celelalte [categorii] cu un nume comun sau le atribuie ceva comun în modul predicației despre substanța primă, reunindu-le astfel laolaltă și stabilindu-le locul cuvenit una în raport cu alta. Deja Prantl a observat acest lucru și l-a subliniat în mod apăsat pe bună dreptate; atîta doar că noi nu putem fi de acord cu el atunci cînd vorbește de o reducție a categoriilor la alte categorii.[287] Brandis afirmă cu totul corect că această reducție ar anula întreaga semnificație a categoriilor[288]; într-adevăr, datorită acestei teze, Prantl a ajuns să postuleze categorii mai generale sau mai puțin generale decît cele opt sau zece, motiv pentru care apoi, în mod firesc, nu mai putem ști prin ce anume ar [177]
urma să se distingă în mod special acestea din urmă. Un procedeu similar analizei specifice (*der eigentlichen Analyse*) nu va putea reduce [niciodată] categoriile, nici una la alta, nici la un gen suprem (v. *supra* p. 88, n. 55), ci doar la unități analoge și, în cele din urmă, la ὄν însuși în calitate de cel mai înalt concept generic analog, de μάλιστα καθόλου λέγεται (v. *supra*).

Cele mai relevante pasaje pentru cele discutate aici sînt cele din tabelul următor [vezi verso].

Observăm din acest tabel, care reunește cele mai mul- [178]
te dintre pasajele întrebuințate disparat mai sus, cum toate grupele de categorii deosebite de noi, ca și mijlocul utilizat pentru distingerea lor — modurile diferite ale existenței în substanța primă — se află la Aristotel însuși. Și, de fapt,

[287] Prantl, *Gesch. d. Log.* I, p. 206, 190 *sqq.*
[288] Brandis, *Griech.-Röm. Philos.* III, 1, p. 43.



[289] Nu după diferenţele specifice, ci după modurile diferite de a fi (adică, după cum am văzut mai sus, conform raportării diferite la οὐσία

cine ar împărtăși cu totul punctul său de vedere și cine și-ar însuși cu totul concepția sa atît cu privire la unitatea analogă a lui ὄν, cît și în privința principiilor interioare ale substanței, a modului acțiunii lor în afară și, în fine, în privința determinațiilor spațiale și temporale, acela nu s-ar putea îndoi în mod serios de valabilitatea și de caracterul complet al tabelei categoriilor întemeiată în acest fel. Dacă mi-ar fi permis să mă bazez pe acestea ca pe o bază sigură, aș îndrăzni să apăr întreaga doctrină a categoriilor ca pe o consecință firească a lor și, de asemenea, voi încerca să o justific în continuarea acestui tratat față de obiecțiile ridicate de Trendelenburg și de alții. Desigur, împărțirii în zece categorii stabilite în *Categorii* și în *Topica* i-o voi prefera pe cea în opt categorii.

Noi afirmăm:

§ 14. Această dovadă deductivă (πίστις διὰ συλλογισμοῦ) a fost concepută din Antichitate și pînă în zilele noastre în mod asemănător de către diverși interpreți ai lui Aristotel.

Dacă, astfel, am aflat în scrierile lui Aristotel însuși membrii disparați ai unei dovezi deductive pentru diviziunea lui ὄν în genurile supreme, atunci ar fi de mirare ca nici unul dintre interpreții săi să nu fi observat acest lucru sau, în cazul în care l-ar fi observat, să nu fi încercat să adune laolaltă acești membri. De fapt, [de-a [179]

---

ca la un termen comun) sedivide τὸ ὄν în categorii. Bonitz, *op. cit.*, p. 614, observă în legătură cu expresia πτῶσις (caz): „Πτῶσις are la Aristotel aproximativ acea semnificație în care vorbim de modificare pentru a arăta că au loc schimbări în ceea ce este neesențial și special în condițiile menținerii identice a esențialului." Aceasta concordă complet cu principiul nostru al împărțirii categoriilor, după care aceste concepte supreme ale ființei (*Seinsbegriffe*) sînt identice conform termenului, fiind însă diferite după modul în care se raportează la el. Despre expresia τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας „figurile categoriilor" am vorbit mai sus.

lungul timpului] s-a încercat în multe feluri aflarea deducției absente a categoriilor. Adesea însă, ea a fost realizată într-un mod care, departe de a utiliza principiile și indicațiile date de Aristotel, s-a situat mai degrabă în completă opoziție față de ele. Ammonius, de pildă, a încercat (*Schol.* 77 a 12) o reducție a categoriilor, considerate, unele, ca fiind categorii simple, iar celelalte ca provenind din legarea celor simple: „Dintre predicate, unele sînt considerate în sine, pe cînd altele își realizează esența prin combinarea sau alăturarea celor considerate în sine. Cele pe care le-am numit « în sine » sînt patru, adică substanța, cantitatea, calitatea și relația. Celelalte șase rezultă prin alăturarea substanței cu una dintre ele sau cu ea însăși, de exemplu din substanță și cantitate provin timpul și locul, din substanță și calitate acțiunea și pasiunea, din substanță și relații provin posesia și poziția." Primele patru el le numește (*ibid.*, a 19) αἱ κυρίως κατηγορίαι (categoriile prin excelență), și, de fapt, s-ar putea crede că ele nu ar fi doar categoriile prin excelență, sau chiar unicele categorii dintre cele zece, ci și că ar fi unicele ὄντα (ființări) în sens propriu dintre ele, în timp ce celelalte, lipsite de unitate proprie și, în consecință, lipsite de ființă proprie (*eigentliches Sein*), ar merita numele de ὂν κατὰ συμβεβηκός. Totuși, Ammonius nu este singurul [care a gîndit astfel]. David justifică în modul următor caracterul complet al tabelei categoriilor (*Schol.* 48 b 28): „Simpla enumerare pe care Aristotel o face categoriilor nu lămurește de ce anume ele sînt zece; în schimb, noi vom lămuri motivul pentru care ele sînt zece. În acest scop vom porni de la diviziunea următoare. *Ființa fie se află în subiect, fie nu se află în subiect*. Dacă nu e în subiect, atunci realizează substanța, dacă e în subiect, *fie că este în sine, fie că nu este în sine*. Dacă e în sine, *este fie divizibilă, fie indivizibilă*. Dacă este divi-

zibilă, ea realizează *cantitatea*. Dacă este indivizibilă, realizează *calitatea*. Chiar dacă o calitate pare divizibilă, ea este astfel *din cauza materiei*. Dacă nu este în sine, dispoziția sa este unică și realizează *relația* [Pînă aici nu ar fi multe lucruri de reproșat acestei deducții, numai că el continuă (F.B.):] care este gîndită potrivit dispoziției sale și dă celelalte șase categorii. Dacă patru categorii sînt [180]
cele considerate în sine, adică substanța, cantitatea, calitatea și relația, prin combinarea acestora rezultă celelalte, adică din substanță și cantitate, locul și timpul", și așa mai departe, ca și Ammonius mai sus. Desigur, în aceste condiții el nu vrea să accepte nici o σύνθεσις (sinteză) în sens propriu, ci numai o ἔμφασις συνθέσεως (aparență a sintezei) (*ibid.*, 44).

Totuși, nu toate încercările de a descoperi temeiul caracterului complet al tabelei categoriilor au fost întreprinse pe baza unei asemenea răstălmăciri a gîndului aristotelic fundamental; [dimpotrivă,] unii interpreți au ajuns la conștiința clară a principiului director al diviziunii. Astfel, în scrierea *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*[290] (cap. 8), atribuită în mod fals în Evul Mediu Sfîntului Augustin, putem găsi un fel de derivare sau măcar de clasificare a categoriilor care, oricît de puțin satisface, se distinge totuși prin faptul că ridică la rang de principiu diferitele raporturi cu substanța: „Acestea sînt cele zece categorii, dintre care prima este οὐσία, adică aceea care le susține pe celelalte nouă. Celelalte sînt însă niște συμβεβηκότα, adică niște accidente. Dintre acestea nouă, unele sînt în οὐσία, altele în afara ei, alta și în și în afara ei. Calitatea, cantitatea și poziția se află în οὐσία însăși. Pe urmă, am numi o οὐσία un om sau un cal, și este necesar să adău-

[290] Cf. Edit. Venet, 1768, tom XVI, p. 54. Autorul se numește pe sine un elev al lui Themistius (cap. 22).

găm despre el că este cu două sau cu patru picioare, fie alb, fie negru, fie în picioare, fie așezat. Acestea se află în οὐσία, iar fără ele aceste lucruri nu pot ființa. Altele însă sînt în afara acestei οὐσία: « unde », « cînd », « a avea », iar locul și timpul, ca și faptul de a fi îmbrăcat sau cel de a fi înarmat, nu se referă la οὐσία, ci sînt separate de οὐσία. Altele sînt comune, adică sînt atît în, cît și în afara acestei οὐσία: relația, acțiunea și pasiunea. Relația, de pildă, mai mult sau mai puțin; ele nu pot fi rostite fiecare decît în legătură cu cealaltă, în măsura în care [ceva] este mai mare sau mai mic, iar din acest motiv unul este intrinsec, celălalt extrinsec. La fel, acțiunea este înăuntru și în afara acestei οὐσία, așa cum a lovi nu se poate spune decît dacă altcineva este lovit, sau a citi, decît dacă cel care citește este altceva decît ceea ce citește: în acest sens, așadar, [acțiunea] este și în și în afara acestei οὐσία. Pasiunea, în același fel, căci nimeni nu poate fi lovit sau
[181] să ardă decît dacă este afectat de un altul. Din acest motiv și aceasta este atît în, cît și în afara acestei οὐσία." Prestigiul Sfîntului Augustin a conferit nu doar scrierii respective, ci și acestei deducții o valabilitate considerabilă. De pildă, o găsim adoptată de Isidor din Sevilla, în lucrarea *Originum sive Etymologiarum libri* XX, deși pentru el ἔχειν are o altă semnificație, una mai generală: „Așadar, genul și speciile sînt despre subiect, pe cînd accidentele sînt în subiect. Dintre aceste nouă accidente, trei se află în οὐσία: cantitatea, calitatea și poziția. Căci acestea nu pot fi fără οὐσία. Dar în afara acestei οὐσία se află locul, timpul și posesia. Atît în, cît și în afara acestei οὐσία se află relația, acțiunea și pasiunea." (lib. II, cap. 26, 13)

Însă cel care a determinat și utilizat cu o claritate deplină principiul călăuzitor al diviziunii lui ὄν în categorii este marele aristotelician al secolului al XIII-lea, cel care i-a conferit lui Aristotel un asemenea prestigiu intangibil în cadrul școlii, încît Pico de la Mirandola a pu-

tut spune: „Sine Thoma mutus esset Aristoteles" [„Fără Toma, Aristotel ar fi fost mut"]. Toma d'Aquino, așadar, în *Commentaria in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. V, lect. 9, p. 3, a întreprins o întemeiere și o deducție a categoriilor, exprimîndu-se în modul următor: „Trebuie știut că ființa nu poate fi redusă astfel la ceva determinat așa cum genul se reduce la specii prin diferențe. Căci diferența, pentru că nu participă la gen, se află în afara esenței genului; însă nimic nu poate fi în afara esenței ființei, astfel încît să constituie o specie prin adăugare la ființă. Căci ceea ce se află în afara ființei nu este nimic, și nu poate fi o diferență. De aceea Filozoful a argumentat în Cartea a III-a că ființa nu poate fi un gen. Din acest motiv este necesar ca ființa să se restrîngă la diferite categorii *după modul diferit al predicației, care urmează modul diferit de a fi*, pentru că « în cîte feluri se spune », adică în cîte feluri se predică ceva, « în tot atîtea feluri este semnificat ceea ce este », adică în tot atîtea feluri este semnificat faptul că ceva este. Iar acei [termeni] în care ființa se împarte mai întîi *se numesc predicamente, pentru că ei se deosebesc după modul diferit al predicării*. Pentru că, așadar, unele dintre cele ce sînt predicate « semnifică ce anume », adică substanța, unele felul în care, unele cît de mult, și tot așa în privința [182]
celorlalte, este necesar ca ființa să semnifice același lucru pentru fiecare mod al predicării: de exemplu, atunci cînd se spune « omul este viețuitoare », ființa semnifică substanța, atunci cînd se spune « omul este alb », ființa semnifică calitatea, și tot astfel despre celelalte. Căci merită știut că predicatul se poate raporta la subiect în trei feluri. Într-un sens, atunci cînd el este ceea ce este și subiectul, de pildă atunci cînd spun « Socrate este viețuitoare », căci Socrate este ceea ce este și viețuitoarea, iar despre acest predicat se spune că semnifică substanța pri-

mă, *care este substanța particulară despre care se predică toate*. În al doilea sens, atunci cînd predicatul este conceput prin ceea ce se află în subiect: aceasta fie înseamnă că predicatul se află în subiect prin sine și în chip absolut, după cum urmează materiei (și așa este cantitatea), ori după cum urmează formei (și așa este calitatea), fie înseamnă că predicatul nu se află în subiect prin sine și în chip absolut, ci în raport cu altceva, și atunci este relativ la acel ceva. În al treilea sens, atunci cînd predicatul este conceput prin ceea ce este în afara subiectului, iar acest lucru în două moduri. Un mod este cel în care el se află total în afara subiectului, iar acest lucru, dacă nu este o măsură a subiectului, se predică după modul *habitus*-ului, de exemplu atunci cînd se spune: « Socrate este încălțat sau îmbrăcat. » Dar dacă el este o măsură a subiectului, de vreme ce măsura extrinsecă este timpul sau locul, predicatul este conceput fie din perspectiva timpului, și el va fi cîndva, fie din perspectiva locului, și atunci el va fi undeva, fără a mai considera ordinea părților într-un loc în felul în care este considerat însuși locul. În celălalt mod, cel de la care se concepe predicatul se află în subiectul despre care este predicat într-un sens: dacă el este considerat potrivit principiului său, el este predicat astfel ca o acțiune, pentru că principiul acțiunii se află în subiect. Dacă el este considerat în calitate de termen, el este predicat ca o afectare, pentru că afectarea se determină în subiectul afectat [...] De aici rezultă că există tot atît de multe moduri ale predicării pe cît de multe se spune că sînt modurile ființei.“ Adevărul acestui comentariu nu mai necesită nici un adaos, deoarece explicațiile sînt date cu o claritate și cu o precizie admirabilă. Cu el e de comparat ceea ce spune același interpret în comentariile sale la *Auscultationes Physicae* lib. III, lect. 5, p. 9. În ambele locuri, el este de

acord în ceea ce privește esențialul cu toate explicațiile date de noi mai sus.

În perioada mai recentă, Prantl este cel care a vorbit în mod special de o reducție a categoriilor și care a trimis la acele nume ale claselor ființei pe care le găsim la [183] Aristotel și care, întrucîtva ca trepte intermediare, ne conduc dincolo de cele opt sau zece genuri ale ființării, ridicîndu-se pînă la atotcuprinzătorul ὄν. Dacă însă i-a fost imposibil să realizeze reconstrucția deducției categoriilor aristotelice, acest lucru s-a întîmplat numai pentru că a luat prea puțin în considerare unitatea caracteristică, analogă, ne-sinonimă a lui ὄν și a acelor predicate mai înalte. Trendelenburg, considerînd toate categoriile din punctul de vedere al predicatelor substanței prime, a fost, am putea spune, numai la un pas de aflarea principiului veritabil al împărțirii categoriilor. O diviziune a categoriilor a oferit îndeosebi Zeller în cea de-a doua ediție a lucrării sale *Philosophie der Griechen*; lăsînd la o parte cîteva diferențe neînsemnate, diviziunea sa concordă deplin cu a noastră, deși el nu indică precis principiul însuși care l-a condus pe Aristotel, ba chiar vrea să se îndoiască de existența unui principiu ferm.[291] „Mai întîi", afirmă el la p. 196, „se distinge în raport cu orice lucru ceea ce este originar, esența sa neschimbătoare sau substanța sa de tot ceea ce este derivat. În cadrul acestuia din urmă, se deosebesc apoi proprietățile, activitățile (*Tätigkeiten*) și circumstanțele exterioare. În ce privește proprietățile, ele fie revin lucrurilor în sine și exprimă în acest caz cînd o determinație cantitativă, cînd una calitativă, adică se referă fie la substrat, fie la formă; fie sînt proprietăți care revin lucrului numai în relație cu al-

[291] Zeller, *Philos. d. Griechen* II, 2, pp. 190-191.

[184] tul: relativul.[292] În privința activităților, opoziția cea mai puternică este cea dintre acțiune și pasiune, în schimb categoriile « a avea » și poziția au, după cum am observat, numai un loc nesigur, Aristotel însuși renunțînd la ele în mod tacit mai tîrziu. În fine, în cazul împrejurărilor exterioare este vorba parțial de raporturi spațiale, parțial de raporturi temporale, așadar despre « unde » și despre « cînd »".

Acordul interpreților antici și al celor mai recenți ne apără astfel de bănuiala că, de dragul principiului nostru, am fi evaluat deosebirile categoriilor după o măsură străină lor, care, în loc să le lase să curgă în albia lor naturală și originară din izvorul comun al lui ὄν, le deduce pe căi artificiale.

Noi afirmăm:

§ 15. Există o armonie între categoriile lui Aristotel și distincțiile gramaticale dintre nomen *substantivum* și *adjectivum*, *verbum* și *adverbium*.

Pentru ca să poată lansa ipoteza, devenită celebră, a originii gramaticale a categoriilor aristotelice, Trendelenburg

---

[292] Mai sus noi am realizat mai întîi separarea în accidente absolute și relative și abia apoi pe cea a accidentelor absolute în proprietăți etc., astfel încît la noi relațiile nu fac parte dintre proprietățile sau dintre accidentele inerente în sens propriu. De fapt, dacă accidentul „ieri" și „astăzi" nu este unul inerent substanței, atunci nu o să-i fie inerent în sens propriu acesteia nici accidentul „mai devreme" și „mai tîrziu", accident care are pe unul [dintre membrii accidentului anterior] ca fundament, iar pe celălalt ca termen. De aceea am văzut deja mai sus cum Aristotel a exclus de timpuriu categoria πρός τι. Relațiile afectează, pentru a spune așa, mai mult o ființare care este fundamentul lor, decît să fie ele însele o ființare sau sînt cea mai slabă ființare. De pildă, „a fi mai mare" afectează o cantitate, „a fi asemănător" o calitate; dar și o operație sau o circumstanță exterioară pot fi fundament și atunci relația nici măcar nu mai afectează din interior, iar de faptul de a fi inerentă [substanței] nici nu mai poate fi vorba, întrucît ea poate fi pierdută printr-o schimbare care se petrece complet în afara substanței (v. *supra*).

trebuia să fi descoperit mai întîi ceva care să-i fi servit lui Aristotel drept fir conducător în determinarea genurilor supreme și care să-i permită să respingă reproșul lui Kant și al lui Hegel că, procedînd rapsodic, Aristotel ar fi pus laolaltă în mod întîmplător un număr rotund de concepte generale. În ce ne privește, sperăm că am înlăturat această obiecție pe o altă cale, [căci] un demers care, în lipsa unui principiu ontologic, propune [așa cum face [185] Trendelenburg] ca garanție sigură pentru valabilitatea acestei importante diviziuni [doar] simpla concordanță [a categoriilor] cu relațiile gramaticale, un asemenea demers, așadar, nu ar putea scăpa nicicînd de reproșul unei mari superficialități.

Nu este însă mai puțin adevărat că este întotdeauna de dorit ca filozofarea sănătoasă să se descopere în concordanță cu mintea umană sănătoasă și cu conștiința comună (*Allgemeinbewußtsein*), așa cum se manifestă ea cu precădere în limbă. Iar faptul că există o înrudire, deloc restrînsă, între categoriile aristotelice și anumite forme lingvistice ar putea constitui o veritabilă recomandare pentru categoriile însele. Oricît de multe au fost obiecțiile care i s-au adresat, ni se pare că Trendelenburg a demonstrat într-un mod incontestabil că Aristotel însuși a fost pe deplin conștient de această concordanță cu gramatica. Și aici, ca și în alte locuri, el știe să valorifice permanent speculațiile predecesorilor și conținutul speculativ al opiniilor comune. Astfel, el a observat în primul rînd că dacă un lucru este predicat despre altul în mod esențial, și anume în așa fel că subiectului îi revine și numele și conceptul predicatului, atunci acest lucru se petrece și din punct de vedere gramatical într-o altă formă decît atunci cînd predicatul dă subiectului numai numele, fără a fi însăși esența lui. Eu spun, de pildă: „albul este o culoare", „lemnul este colorat", „mersul este o mișcare (*ein*

Bewegtsein)", „omul este mișcat (*der Mensch ist bewegt*)". [După cum se observă,] în predicația esențială subiectul și predicatul au, de regulă, aceeași formă gramaticală, anume substantivul este enunțat despre substantiv, infinitivul despre infinitiv ș.a.m.d. La fel, în predicația accidentală se întîmplă în mod regulat că predicatul se deosebește ca formă gramaticală de subiect și este un παρώνυμον (paronim) al acelui cuvînt care, conform formei gramaticale, arată la fel ca subiectul. Din acest motiv Aristotel numește predicația accidentală παρωνύμως κατηγορεῖσθαι (predicație paronimă), în opoziție cu συνωνύμως κατηγορεῖσθαι (predicația sinonimă) a celei esențiale.[293] De aici și grija cu care el demonstrează că și
[186] predicația diferenței specifice este una esențială și că διαφοραί ale substanțelor, dacă nu cad direct sub un predicament, totuși trebuie considerate ca aparținîndu-i.[294] Căci tocmai aici regula amintită cunoaște o excepție: diferența este atribuită în mod adjectival substantivului, fapt care ne-ar putea induce în eroarea de a o considera, tocmai din acest motiv, ca pe un accident, poate ca pe o calitate.

De regulă, subiectul propoziției e un substantiv. Întrucît pentru categorii ca atare, anume ca predicate ale substanței prime, subiectul este o substanță, atunci forma gramaticală regulată a subiectului — *nomen substantivum* — va apărea ca predicat doar la predicația substanțelor despre acest ὑποκείμενον, iar *nomen substantivum* va fi forma gramaticală distinctivă pentru prima categorie. Accidentele vor trebui [în schimb] să se distribuie în alte forme [gramaticale]. Că accidentele, concepute în mod abstract, apar și în formă substantivală este un lucru ce se întîmplă în mod firesc aproape pretutindeni și

---

[293] *Top.* II 2, 109 b 5.
[294] *Cat.* 5, 3 a 21-b 9.

nu mai trebuie considerat o excepție. Însă acest fapt nu ne încurcă cu nimic în acest context; căci pentru determinarea categoriilor merită considerate numai acele cuvinte care sînt predicabile despre substanța primă. Numele abstracte vor fi, așadar, luate la fel de puțin în considerație ca și conjuncțiile, interjecțiile și prepozițiile.[295] Faptul este dovedit convingător de exemplele pe care le oferă Aristotel pentru lămurirea fiecărei categorii în forma ei concretă: γραμματικόν (gramatical), nu γραμματική (gra- [187]
matică), ἥμισυ (jumătate), nu ἡμίσεια (jumătatea); τέμνει (el taie), nu τέμνειν (a tăia), τέμνεται (este tăiat), nu τέμνεσθαι (a fi tăiat) și celelalte[296], unde, după cum observa deja Trendelenburg, cîteva apar clar ca predicate.

Desigur, nu putem respinge ideea că, dacă comparăm forma verbală a cuvintelor ce pot fi enunțate despre substanța primă cu categoria corespunzătoare a conceptelor desemnate prin ele, pot apărea uneori abateri de la regula ce ar putea fi stabilită pentru ele. Dar faptul că orice regulă gramaticală cunoaște excepții, fără ca prin aceasta să înceteze să fie regulă, nu a putut să-l înșele pe Aristotel și nu ne poate înșela nici pe noi. Dacă cineva recunoaște excepția ca excepție, atunci el trebuie să fie conștient de regula însăși, iar dacă cineva ne avertizează să nu ne

---

[295] Prin aceasta cad deja două dintre obiecțiile principale contra comparării categoriilor cu formele gramaticale: Adică 1) faptul că și alte părți de vorbire, precum particulele amintite, ar trebui să genereze categorii. Bonitz are, desigur, cu totul dreptate să afirme că Aristotel nu a avut privirea ațintită asupra întregului fond lingvistic al limbii, dar nici Trendelenburg nu a susținut asta (v. *Gesch. d. Kateg.* p. 24), [ci doar că] numai formele gramaticale ale predicatelor substanței prime intră în discuție; 2) că accidente precum cantitatea, calitatea (λευκότης, θερμότης, albeață, căldură, *Cat.* 8, 9), acțiunea și pasiunea (πρᾶξις, πάθος) pot fi exprimate la fel de bine prin substantive ca și prin formele lingvistice care le revin în mod propriu (cf. Bonitz, *op. cit.*, p. 635 *sqq.*; Zeller, *op. cit.*, p. 190, n. 2).

[296] *Cat.* 4, 1 b 28; Cf. *Top.* I 9, 103 b 35.

lăsăm induși în eroare de ceva în anumite cazuri, atunci prin asta el tocmai a recunoscut că regula poate să ne ghideze în general, fiind îndreptățită, de aceea, să ne solicite încrederea și în raport cu asemenea excepții, o încredere care a fost totuși înșelată aici. După cum a demonstrat Trendelenburg[297], Aristotel a sesizat ambele aspecte în mai multe locuri în care el avertizează contra înșelătoriilor sofiștilor (*Soph. elench.* 4, 162 b 10; *ibid.* 22, 178 a 9, 11, 18).

În continuare vom indica pe scurt părțile de vorbire care corespund diferitelor categorii, trimițînd permanent la lucrarea lui Trendelenburg. Categoriei οὐσία îi corespunde, după cum am observat, *nomen substantivum*; categoriilor ποσόν și ποιόν, *nomen adjectivum*, și anume în așa fel că numeralul, considerat în sine sau în compunere cu o determinație adjectivală, reprezintă categoria ποσόν, pe cînd restul adjectivelor categoria ποιόν. Un pasaj din *Respingerile sofistice* (4, 162 b 10) arată că Aristotel a acceptat forme diferite pentru fiecare dintre cele două categorii; în plus, rezultă de la sine că numai aceasta a putut fi elementul lor distinctiv. După cum cantitățile nu admit un μᾶλλον și un ἧττον (mai mult și mai puțin, *Cat.* 6, 6 a 19), la fel nici numeralele și nici cuvintele formate cu ele nu admit un comparativ. În ce privește predicatul „mare", Aristotel ezită să-l plaseze în catego-
[188] ria cantității (*ibid.* 5 b 11); el aparține, desigur, acestei categorii, dar tocmai în forma sa reprezintă o excepție. Categoriilor ποιεῖν și πάσχειν le corespunde verbul, primei diateza activă, celeilalte cea pasivă. Lui ἔχειν și κεῖσθαι nu le corespunde nici o formă gramaticală nouă, ci sînt exprimate tot prin verb și se pare că tocmai acestui fapt îi datorează ele apariția [în tabela categorială].[298] Căci,

[297] *Gesch. d. Kateg.* p. 24 *sqq.*

[298] V *supra* § 13.

subordonate prin forma verbală clasei κίνησις, ele au trebuit să apară abordării conceptuale drept ceva diferit de ceea ce este în mod obișnuit și propriu κίνησις și să constituie în acest mod categorii proprii. Categoriilor ποῦ și ποτέ le corespund adverbele. De pildă, Aristotel însuși a alcătuit în *Phys.* IV 13, 222 o listă întreagă de adverbe pentru ποτέ pe care le lămurește în fiecare caz în parte: νῦν (clipă), ποτέ (tocmai), ἤδη (îndată), ἄρτι (adineauri), πάλαι (de demult). Totuși, întrucît tocmai asupra acestui aspect i s-au adus lui Trendelenburg anumite obiecții, considerăm necesar să aducem cîteva contraargumente.

S-a observat, mai întîi, că determinațiile temporale apar și în alte forme decît cele adverbiale. Observația este corectă, dar 1) pentru cele mai multe dintre aceste forme trebuie trimis la cele spuse mai sus, anume că ele sînt nume abstracte sau că nu pot fi utilizate pentru predicația concretă despre substanța primă. De pildă, χρόνος ἔτος (an) care, oricum, nu aparține ca atare categoriei ποτέ.[299] 2) Nu este de mirare dacă și aici, ca și la restul formelor [lingvistice] ale categoriilor, au loc excepții de la regula generală. Și este demn de observat că, de pildă, cuvîntul χθιζός (ieri), citat de Zeller ca excepție[300], ocupă în mod obișnuit poziția unui adverb: χθιζὸς ἔβη (el a mers ieri; *Il.* I, 424), χθιζὸς ἐεικοστῷ φύγον ἤματι οἶνοπα πόντον (Pe valul mării douăzeci de zile/ M-am zbuciumat/ și ieri abia putut-am/ Scăpa; *Od.* VI, 170 [trad. Murnu]). La fel, χθιζόν (ieri, *Il.* XIX, 195 *et passim*). De asemenea, la δευτεραῖος (a doua zi)[301] nu se spune doar δευτεραῖος ἦν ἐκ τοῦ ἄστεος ἐν Σπάρτῃ (a fost în Sparta a doua zi după ce a părăsit Atena; Her., VI, 106), ci se pot utiliza și alte adverbe, de pildă, δευτεραῖοι ἦλθον (so-

[299] V. *supra* § 13.
[300] Zeller, *op. cit.*, p. 190, n. 2.
[301] Zeller, *loc. cit.*

[189] sesc a doua zi; Xen. *Cyr.* 5, 2, 1), astfel încît și aici rămîne conservat caracterul adverbial, deoarece adverbele își primesc numele de la faptul că stau în mod obișnuit lîngă verb.

O altă obiecție ridică Bonitz (*op. cit.*). Dacă diferitele feluri ale adverbelor, de pildă *adverbia loci* și *temporis*, ar fi fost cele care au determinat formarea de categorii, atunci, afirmă el, ar fi trebuit ca adverbele să ofere și alte categorii. Noi răspundem: desigur, există multe alte adverbe care nu conțin nici determinații locale, nici determinații temporale: *adverbia comparandi, interrogandi, affirmandi* și *negandi* și altele; dar numai *adverbia loci* și *temporis* pot fi enunțate ca predicate despre substanța primă. Celelalte servesc (exceptînd cazurile izolate) pentru a-și determina mai îndeaproape predicatul conform caracterului care le este specific, de pildă, Σωκράτης καλῶς λέγει, Σωκράτης ἐστὶ μάλα σπουδαῖος (Socrate are dreptate, Socrate este cu adevărat virtuos). Numai la *adverbia loci* și *temporis* se petrece remarcabilul fapt că ele se predică despre substanța primă ca și cînd ar fi *nomina* (ὀνόματα, *De interpr.* 2): Σωκράτης ἐστὶν ἐκεῖ, ἐστὶ σήμερον (Socrate este acolo, este astăzi). Ca și cum limba ar vrea să spună aici că ceva — care, în primă instanță, este accident al altcuiva — este predicat despre un lucru, și este cu totul caracteristic pentru această situație că ea alege o formă care modifică altceva decît subiectul (modifică predicatul) și care, totodată, nu devine decît în mod mijlocit o determinație a subiectului.[302] Este deci clar că

[302] Același lucru este valabil și despre cazul numelor, πτώσεις ὀνόματος, care, ca și adverbele, nu sînt ὀνόματα (*De interpr.* 2, 16 a 33: „Expresiile « a lui Philon », « lui Philon » și altele ca acestea nu sînt nume, ci cazuri ale unui nume."), deși, tot la fel ca adverbele, apar și ele ca predicate ale substanței prime, de pildă, νυκτός (noaptea), ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ.

adverbul nu poate reprezenta decît două, și anume numai aceste categorii.

Ajungem la ultima categorie, πρός τι. Pentru ea, gramatica nu prezintă nici o formă proprie și nu s-a ratat ocazia de a folosi acest fapt ca obiecție împotriva lui Trendelenburg. Și aici limba procedează cu îndreptățit tact. [190] Lipsa unei forme speciale pentru categoria πρός τι este pe drept caracteristică pentru natura acestei categorii, care, după cum am văzut, are cel mai puțin parte de ființă și nu e caracterizată de un γίγνεσθαι și un φθείρεσθαι (generare și corupere) proprii, ci, urmînd permanent altor ființări și orientîndu-se permanent după natura lor, afectează fie din interior, fie din exterior substanța.[303] Astfel că e cu totul adecvat ca limba să reunească în această categorie forme adjectivale, verbale și adverbiale. De pildă, διπλάσιον [dublu] (ποσόν), κάλλιον [mai frumos] (ποιόν), θερμαῖνον [care încălzește] (termen care, după cum corect observă Trendelenburg[304], poate fi expresie pentru un πρός τι — *Met.* Δ 15, 1021 a 17; totuși, asta nu înseamnă, așa cum presupune același autor, că el nu poate reprezenta și un concept din categoria ποιεῖν, căci θερμαίνει [încălzește] este echivalent tocmai cu ἐστὶ θερμαῖνον [este încălzind], cf. *Met.* Δ 7, 1017 a 28), θερμανόμενον [care este încălzit] (pentru el este valabil același lucru ca pentru πάσχειν), în fine, ἐγγύτερον κατὰ τόπον [mai apropiat după loc] (*Met.* Δ 11, 1018 b 12) — πρότερον (mai înainte), ὕστερον (după), (ποῦ, ποτέ). Se înțelege de la sine că excepțiile devin mai dese în acest context, fiind o iregularitate particulară [a limbii eline] că πρός τι apare adesea ca predicat sub formă de substantiv, de pildă Σωκράτης ἐστὶ πατήρ, υἱός, δοῦλος, διδάσκαλος (Socrate

[303] V. *supra* § 14, p. 183, n. 292.
[304] *Gesch. d. Kateg.* p. 140.

este tată, fiu, sclav, profesor)[305] ș.a.m.d., în timp ce relațiile sînt, totuși, ἥκιστα οὐσίαι (cele mai diminuate substanțe) (v. *supra*). Însă tocmai aici se vede din nou clar că Aristotel nu a pierdut din vedere limba. Ea a reprezentat pentru el o autoritate, chiar dacă nu una mai mare decît a altor opinii probabile sau decît a concepțiilor înaintașilor săi, concepții în care el, argumentînd dialectic, a văzut preludiul propriilor cercetări științifice. De aceea, el face explicită imediat această iregularitate și găsim proteste exprese [în scrierile sale] față de ideea că οὐσία aparține relației (*Cat.* 7, 8 a 13-b 24 și *Met. N* 1, 1088 a 21-b 2).[306]
[191] Un asemenea caz [amăgitor] al predicării substantivale despre substanță nu va fi probabil găsit la nici un alt accident, cel puțin nu cu acest grad de generalitate. Cînd spun „acest om este o figură frumoasă", atunci, evident, aceasta este numai o expresie poetică pentru „el e frumos alcătuit", după cum, de asemenea, pentru a numi pe cineva foarte inteligent sau înțelept, pot spune „acest om este inteligența sau înțelepciunea întruchipată".

Toate aceste considerații dovedesc că limba a putut să-i ofere în mod firesc lui Aristotel un ajutor și un punct

---

[305] Δοῦλος (sclav) nu e o substanță, nici pentru Aristotel, așa cum pare să creadă Trendelenburg (*Gesch. d. Kateg.* pp. 125, 186); mai degrabă δοῦλος ca δοῦλος este numai ceva raportat la δεσπότης (stăpîn), deci e un πρός τι.

[306] Fundament al unei relații poate fi nu doar o ființă accidentală, ci și o οὐσία, ca, de pildă, relația lui Socrate ca om cu Platon, relație care se bazează pe echivalență substanțială dintre cei doi și al cărei fundament este umanitatea lui Socrate. Limba nu întrebuințează aici nici un substantiv, dar folosește în mod cu totul caracteristic un pronume: Σωκράτης ἐστιν ταὐτὸ τῷ Πλάτωνι (Socrate este identic cu Platon). Substantivul nu ar putea reprezenta în nici un caz o formă corespunzătoare pentru relație, nici chiar în cel care substanța ar fi fundamentul ei. Cu toate că relațiile împrumută de la alte fundamente forma (regulată) respectivă, aici nu este posibil acest lucru întrucît caracterul accidental este cel care trebuie să fie menținut în primul rînd.

de sprijin în cercetările sale dialectice preliminare despre felul și numărul categoriilor, fiindu-i însă imposibil să ajungă prin acest mod al întemeierii la un rezultat sigur sau cert. Totuși, diversitatea formelor lexicale putea să-l atenționeze asupra categoriilor absolute, după cum nevoia resimțită deja în limbă a unui concept cu caracter complementar (*eines ergänzenden Begriffs*) pentru relație putea să-l facă atent asupra acestei categorii (*Cat.* 7, 6 a 36; cf. Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 30-31).

Să mai adăugăm că deosebirea categoriilor se manifestă încă într-un alt mod pe plan lingvistic, anume ca deosebire a întrebărilor puse substanței prime, întrebări care cer ca răspuns un predicat al unei categorii sau al alteia. Aristotel numește categoria οὐσία și cu expresia τί ἐστι [ce este] (de pildă, *Top.* I 9, 103 b 20; *Met.* Δ 7, 1017 a 25; *Eth. Nicom.* I 4, 1096 a 24) și sugerează chiar prin [192]
acest fapt că toate întrebările despre o οὐσία introduse prin τί ἐστι; (ce este?) aparțin primei categorii. Și cea de-a doua categorie este introdusă printr-o întrebare proprie: ποσόν ἐστί; (cît de mare este?); la fel cea de-a treia categorie: ποῖον ἐστὶ τόδε; (de ce calitate este acesta?). De asemenea, fiecare dintre cele două categorii din clasa κίνησις au modul lor specific de interogare. Aici trebuie ca în locul copulei simple ἐστί să adăugăm un alt verb la τί: într-un caz, dacă vreau să întreb într-un mod cu totul general, trebuie să adăugăm verbul ποιεῖν; în celălalt, verbul πάσχειν: τί ποιεῖ τόδε; τί πάσχει; (ce face? ce suferă acesta?); altminteri, cel pe care îl întrebăm ne-ar da informații despre orice altceva decît despre ceea ce am dori noi. Situația stă asemănător și pentru κεῖσθαι și ἔχειν: πῶς κεῖται; (cum este situat?) și τί ἔχει; (ce are?) nu s-ar reduce nici la τί ποιεῖ;, nici la τί πάσχει;, devenind astfel explicabil cum s-a ajuns la presupunerea unei ca-

tegorii proprii. Mai departe, fiecare dintre cele două categorii ale circumstanţelor au propriile lor forme interogative: ποῦ ἐστι τόδε; (unde este acesta?); πότε ἐστι; (cînd este?); în fine, şi la întrebarea despre πρός τι apare natura ei caracteristică; eu nu pot întreba pur şi simplu: πόσον ἐστι τόδε; (cît de mare este acesta?) ci, mai degrabă, πόσον ἐστὶ τόδε πρὸς τόδε; (cît de mare este acesta în raport cu celălalt?): διπλάσιον (dublu), sau πότε ἐστι τόδε πρὸς τόδε; (cînd este acesta în raport cu celălalt?): ὕστερον (mai tîrziu) etc.[307]

Pornind de la numărul întrebărilor posibile despre substanţa primă, Occam nominalistul a vrut să demonstreze pe această cale, în *Logica* sa I, cap. 42 (cf. cu aceasta *Quodlib.* 5, q. 22), că predicamentele sînt în număr de zece. El pleacă de la observaţia corectă că numărul lucrurilor trebuie determinat din raportul lor cu substanţa primă şi continuă: „Sau întrebăm, deci, despre substanţa primă ce este ea, şi atunci avem de a face cu substanţa, sau întrebăm cît de mare sau cum este ea alcătuită sau la ce se raportează ea, ce face, ce suferă, unde şi cum este (κεῖσθαι), de cît timp şi, în fine, de ce dispune ea?“ Întreaga demonstraţie conduce în cele din urmă la o inducţie căreia limba i-ar putea facilita numai perspectiva de ansamblu şi [trebuie spus] că s-ar putea ridica multe obiecţii atît faţă de afirmaţiile separate, cît şi faţă de temeinicia pe care o poate pretinde
[193] rezultatul întregii demonstraţii. Conform acestei metode, limba poate justifica încă şi mai puţin decît metoda urmată anterior valabilitatea şi completitudinea numerică a categoriilor.

Noi afirmăm:

---

[307] Întrebări care cer propoziţii întregi ca răspuns, precum τι δήποτε; (de ce?) şi altele asemănătoare nu sînt luate în mod firesc în discuţie.

§ 16. Obiecțiile ridicate din diferite direcții contra diviziunii categoriilor se rezolvă conform rezultatelor obținute din cercetarea anterioară despre principiul și semnificația categoriilor.

Diviziunea aristotelică a categoriilor a rezistat într-un mod admirabil trecerii timpului. Dacă se urmărește istoria teoriei categoriilor, se observă că înșiși oponenții ei au omagiat-o fără să-și dea seama, iar faptul că cei care se considerau printre cei mai decișI oponenți au fost adesea ghidați în mod esențial de teoria pe care o contestau ne poate face să zîmbim.

Firește, epoca de astăzi nu mai dispune de o doctrină aristotelică a categoriilor; cei care vorbesc astăzi despre categorii nu se mai gîndesc la τί ἐστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι. Dar nici unul dintre sistemele mai noi nu a dobîndit un prestigiu durabil, și chiar dacă ceea ce urmăresc noile teorii atunci cînd cercetează categoriile nu mai coincide deloc cu scopul urmărit de Aristotel, nu se poate susține în nici un caz că ele ar fi pus ceva în locul vechilor categorii.

Acum se ridică întrebarea dacă putem presupune că ceea ce a supraviețuit atît de mult timp este [astăzi] lipsit de orice vitalitate, sau dacă scopul, *adevăratul scop al tabelei categoriilor*, a fost realmente atins în ea. Nu mai este nevoie să spunem că, în ceea ce ne privește, înclinăm spre o judecată favorabilă, cercetarea anterioară fiind condusă în cea mai mare parte în așa manieră că, presupunînd corectitudinea altor teze aristotelice, teoria categoriilor a fost lăsată să se dezvolte cu un fel de necesitate interioară. Însă întrucît alți prieteni și cercetători prestigioși ai filozofului nostru sînt în această problemă de o altă părere, ne confruntăm acum cu sarcina de a încerca, după puteri, să le înlăturăm rezervele și să le parăm atacurile.

[194] În această problemă Trendelenburg a arătat înaintea tuturor că, deși Aristotel îi este prieten, totuși mai prieten îi este adevărul. Brandis și alții au emis o judecată mai blîndă, poate și pentru că unitatea lor de măsură era una mai justă. La fel Zeller, căruia totuși trebuie să-i răspundem la o obiecție.

(1) Kant[308] și Hegel[309] au considerat că greșeala fundamentală a întregii diviziuni este lipsa unui principiu. Pentru Trendelenburg, greșeala constă în lipsa de unitate, în contradicția principială.[310] Sperăm însă că în urma celor spuse reprosul nu va mai părea întemeiat. Este adevărat că logica și metafizica sînt interesate în diviziunea categoriilor, dar nu în sensul că ele și-ar disputa dreptul de stăpînire sau că, insistînd fiecare cu pretenții diferite, pe care cînd le iau în seamă, cînd le nesocotesc, nu și-ar afla nici una dintre ele satisfacția proprie și nici nu ar satisface pretențiile celeilalte. Dacă facem din ὑποκείμενον, substrat al oricărei oricărei ființări, ὑποκείμενον (subiect) al propoziției, atunci modurile ființei (*die Weisen des Seins*) corespund în mod firesc modurilor predicării: ὁσαχῶς λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει („tot atîtea sînt semnificațiile ființei, cîte feluri de categorii", *Met. Δ 7*, 1017 a 23). Cînd, conform cu aceasta, Trendelenburg afirmă la locul citat că toate lipsurile decurg de aici, atunci afirmația sa ar trebui să ne apară ca un îndemn încurajator.

(2) Dacă diviziunea categoriilor ar fi urmat exclusiv firul conducător al gramaticii, fără să-și căute principiul și mai adînc, în lucrul însuși[311], atunci, așa cum mărtu-

---

[308] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ste Aufl. p. 107 (*Critica rațiunii pure*, p. 111).

[309] Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, I, p. 249. (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 199)

[310] Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* p. 189.

[311] *Gesch. d. Kateg.* p. 180.

riseşte cu sinceritate Trendelenburg, acest fapt ar trebui să i se reproşeze în mod necesar. Însă [tocmai această ancorare mai adîncă a principiului diviziunii] dovedeşte că un asemenea reproş este doar unul ipotetic, dar unul care [la rigoare] ar putea fi folosit şi ca argument împotriva ipotezei cu a cărei ruinare cade şi el de fapt; căci ampla concordanţă cu gramatica, pe care şi noi am fost nevoiţi să o recunoaştem, nu trebuie considerată în sine ca un reproş, ci, mai degrabă, ca o laudă; ea ar reprezenta un reproş doar dacă ar fi accentuată în detrimentul armoniei cu forma şi [195] natura lucrului însuşi sau doar dacă ne-am mulţumi, nefilozofic, cu sesizarea acestei prime concordanţe.

(3) O altă observaţie ne priveşte însă mai îndeaproape. Trendelenburg crede că dacă tabela categoriilor este abordată în mod real, [atunci] ar fi consecvent cu aceasta să căutăm rădăcinile categoriilor în cele patru principii (*Gründe*) sau cauze (*Ursprünge*) ale lucrurilor, deoarece, conform naturii, ele sînt ceea ce este prim.[312] În ce ne priveşte, am recunoscut că diviziunea categoriilor nu are doar o semnificaţie logică, ci şi una metafizică prin faptul că am distins cele mai înalte genuri conform modurilor diferite de existenţă în substanţa primă şi conform diverselor relaţii dintre δύναμις şi ἐνέργεια; cu toate acestea, trebuie să recunoaştem ca fiind corectă şi afirmaţia lui Trendelenburg referitoare la absenţa unei fundări a categoriilor pe cele patru cauze; se ridică însă întrebarea dacă acest reproş este îndreptăţit. Credem, după cum au făcut-o Brandis, Bonitz şi alţii, că putem nega în mod hotărît acest fapt. Chestiunea categoriilor, în sensul în care Aristotel vorbeşte despre ele şi în care ea ni s-a clarificat pas cu pas pe parcursul acestui tratat, nu are nimic de a face cu chestiunea celor patru cauze care se pot

[312] *Gesch. d. Kateg.*, p. 187.

găsi în mod analog în *una* sau în alta dintre categorii. Într-adevăr, cauzele prime au o anumită similitudine cu genurile supreme ale lucrurilor în măsura în care ambelor le revine cea mai generală semnificaţie, dar, după cum corect observă însuşi Trendelenburg[313], între „generalitatea abstracţiei" (*Allgemeinheit der Abstraktion*) şi „ceea ce e general în mod originar" (*ursprünglich Allgemeinen*) există o mare deosebire. În timp ce ceea ce este cel mai general conform cauzalităţii este mai puţin cognoscibil καθ' ἡμᾶς (pentru noi), fiind mai cognoscibil τῇ φύσει (în sine), ceea ce este cel mai general conform predicaţiei este într-un anumit mod mai cognoscibil καθ' ἡμᾶς decît ceea ce este mai puţin general, chiar dacă nu este mai cognoscibil decît singularul, fiindcă cunoaşterea sensibilă care este orientată spre individual premerge cunoaş-
[196] terii intelective orientată spre general.[314]

---

[313] *Ibid.*, p. 188.

[314] Noi spunem că, *într-un anumit mod*, ceea ce e mai general este mai cognoscibil καθ'ἡμᾶς (pentru noi) decît ceea ce e mai puţin general. Această afirmaţie o înţelegem astfel: ceva poate fi cunoscut sau prin sesizare simplă (*einfaches Erfassen*) sau prin cunoaşterea ştiinţifică a lucrului în privinţa proprietăţilor şi a temeiurilor sale care-i revin ca atare. Ultimul tip de cunoaştere este cu atît mai dificil cu cît obiectul cunoaşterii este mai general şi, din acest motiv, metafizica, care tratează despre ceea ce e cel mai general, despre τὸ ὄν, este şi cea mai dificilă dintre ştiinţe (v. *Met. A* 2, 982 a 23), pe cînd primul tip de cunoaştere este, în aceeaşi măsură, mai uşor. Am văzut deja mai sus că τὸ ὄν este primul [element] pe care îl sesizăm spiritual, iar în *Phys.* I 1, 184 a 18 sîntem învăţaţi că ceea ce e mai general este ἡμῖν σαφέστερον καὶ γνωριμώτερον (mai clar şi mai cognoscibil pentru noi), [pe cînd] ceea ce e mai puţin general este τῇ φύσει σαφέστερον καὶ γνωριμώτερον (mai clar şi mai cognoscibil în sine). Cel care nu are conceptul genului poate să-l aibă încă şi mai puţin pe cel al speciei care-l presupune pe primul.

Însă întrucît *Anal. post.* I 2, 72 a 1 pare să fie puţin de acord cu această idee, trebuie adăugate următoarele: orice [lucru] este cognoscibil în măsura în care are fiinţă (*es seiend ist*), deci totul va fi în şi pentru sine şi conform naturii sale cu atît mai cognoscibil cu cît va avea mai mult

Aşadar din semnificaţia categoriilor aristotelice rezultă clar că „în succesiunea lor" ele nu urmăresc „să prezinte originea conceptelor conform ordinii în care devin"[315] şi că, din acest motiv, „nici punctul de vedere conducător al ordonării categoriilor nu conduce în mod [197]

---

parte de fiinţă (*jemehres seiendist*), iar substanţele separate ca acte pure şi ca fiinţe desăvîrşite (*vollkommenste Seiende*) sînt în şi pentru sine cele mai cognoscibile (*Met.* α 1, 993 b 11). Dar întrucît cunoaşterea noastră are loc prin intermediul simţurilor, lucrurile materiale sînt cognoscibile pentru noi în ciuda potenţialităţii specifice lor. Abia prin intermediul lor ne ridicăm noi la cunoaşterea esenţelor imateriale (*immaterieller Wesen*). Astfel aici γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς (mai cognoscibil pentru noi) se află în opoziţie cu γνωριμώτερον τῇ φύσει (mai cognoscibil în sine).

Dar şi în cunoaşterea corporalului însuşi se regăseşte o asemenea opoziţie. Cu alte cuvinte, datorită fiinţei (*Sein*) sale incomplete căreia îi este proprie potenţialitatea materiei, corporalul este cognoscibil de către intelect numai în general, pe cînd în particularitatea sa el este sesizat de simţuri. Acum, cunoaşterea intelectivă este mai desăvîrşită decît cea sensibilă, aşadar aici ceea ce este general este ἁπλῶς γνωριμώτερον (în mod absolut mai cognoscibil), iar individualul este în mod absolut mai puţin cognoscibil. Însă întrucît la oameni cunoaşterea sensibilă premerge celei intelective, individualul (*das Einzelne*) este καθ' ἡμᾶς mai cognoscibil. Asta este ceea ce ne învaţă *Anal. post.* I 2.

Însă acel general, singurul care poate fi cunoscut intelectual, prezintă iarăşi diferite trepte de generalitate pornind de la nivelul celui mai înalt gen pînă jos la cel al celor mai infime specii. Şi aici aflăm aceeaşi opoziţie între ceea ce este καθ' ἡμᾶς şi ceea ce este τῇ φύσει γνωριμώτερον. Căci specia este τῇ φύσει mai cognoscibilă decît genul care, după cum am văzut, corespunde materiei (*der Materie proportional ist*), în timp ce diferenţa urmează formei. Cel care cunoaşte un lucru conform speciei, îl cunoaşte conform întregii sale fiinţe (*Sein*) într-un mod mai desăvîrşit şi mai precis decît cel care posedă numai cunoaşterea genului. Dimpotrivă, genul este καθ' ἡμᾶς mai cognoscibil decît specia întrucît noi trecem treptat prin învăţare de la o cunoaştere în putinţă la o cunoaştere împlinită, realizată în act, însuşindu-ne mai întîi genul şi abia apoi întreaga definiţie prin care cunoaştem specia. Ca şi în alte cazuri şi aici γενέσει πρότερον (anterior în ordinea devenirii) stă în opoziţie cu οὐσίᾳ πρότερον (anterior în ordinea esenţei) (*Met. M* 2, 1077 a 19, 26. *De generat. anim.* II 6, 742 a 21. *Met. M* 8, 1084 b 10 *et passim*) Asta este ceea ce ne învaţă *Phys.* I 1. Cele două pasaje nu se contrazic deci.

[315] *Gesch. d. Kateg.* p. 148.

infailibil categoriile spre cele patru cauze sau principii care sînt primele conform naturii etc."[316] Cînd Trendelenburg observă că îndeosebi între categoriile accidentale în calitate de categorii ulterioare şi substanţă în calitate de categorie primă se manifestă un raport de dependenţă a fiinţei (*ein Verhältniß der Abhängigkeit des Seins*), care, străbătînd întreaga serie, [ne] permite să presupunem ceva asemănător între membrii care urmează şi cei care precedă — ceea ce, totuşi, nu este ceva realizat ca atare [la Aristotel] —, atunci acest lucru se explică complet prin ceea ce am spus mai sus despre analogia în raport cu un acelaşi termen. Căci permanent va exista unul care poartă în primul rînd şi în modul cel mai propriu numele şi de care depind toate celelalte, iar aceasta este οὐσία, aşa cum arată Aristotel însuşi în cartea a patra [a *Metafizicii*].[317] De acest unu sînt, aşadar, condi-
[198] ţionate toate celelalte şi în raport cu el se deosebesc ele, fără a fi necesar ca ele însele să se afle din nou unele faţă de altele în raport de dependenţă; căci nu relaţiile directe dintre ele, ci relaţia cu acest unu le diferenţiază.

Însă, întrucît în mai multe dintre pasajele deja menţionate Aristotel vorbeşte de o ordine firească a categoriilor, fără să se simtă obligat să ne-o indice într-un mod precis şi să o respecte la fiecare enumerare a categoriilor, se pune atunci întrebarea care este acea ordine şi (întrucît în orice ordine există „mai înainte" şi „după") conform cărui πρότερον şi ὕστερον urmează membrii unii

---

[316] *Ibid.*, p. 187.

[317] *Met.* Γ2, 1003 b 12: „Pentru că nu numai ştiinţei despre care se zice că este după unul îi revine să teoretizeze asupra unului, ci şi aceleia socotită a fi relativă la o natură unică. Doar şi despre acestea, într-un fel, se zice că sînt după unu. În urmare, este de tot evident că o singură ştiinţă are a studia pe cele ce sînt întrucît sînt. Ca regulă, în sens propriu, *ştiinţa este a principiului din care vin toate şi în temeiul căruia sînt denumite.* Dacă aceasta este substanţa etc."

altora. Întrebarea nu este greu de soluționat. Dacă ființa ar fi un gen, atunci speciile ar trebui ordonate conform deosebirii în perfecțiunea pe care o dobîndesc printr-o diferență sau alta, deci conform cu ceea ce este mai înainte în raport cu substanța (*nach dem* οὐσίᾳ πρότερον). Căci în acest mod se deosebesc speciile genului[318], și numai despre indivizi se poate spune că în raport cu ei nu mai poate fi distins un πρότερον (mai înainte) și un ὕστερον (după).[319] Dacă însă speciile în care se divide genul, deosebite în perfecțiunea ființei lor (*Sein*), sînt ordonate conform acestui criteriu, atunci cu atît mai mult se va petrece acest fapt în cazul genurilor supreme în care se divide ființa (*das Seiende*) și care sînt chiar semnificațiile ființei (*Bedeutungen des Seienden*). Ele trebuie ordonate conform cu ceea ce este mai înainte în raport cu substanța, adică conform perfecțiunii mai mari sau mai mici a ființei (*Sein*) lor, așadar conform relației mai mult [sau mai puțin] strînse cu substanța primă, prin raport cu care spunem despre toate că au ființă. Toate indicațiile date de Aristotel despre succesiunea categoriilor concordă cu aceasta; căci, ca ἥκιστα οὐσία (cea mai diminuată substanță), relația este expediată la sfîrșitul întregii diviziuni; în schimb, οὐσία este pusă la început și tocmai de aceea în *Met.* Λ 1 el a acordat locul al doilea ca- [199]
lității și pe cel de-al treilea cantității întrucît, datorită existenței lor interioare în substanță, ele depășesc, ca ființă substanțială (*an substanzhaften Sein übertreffen*), celelalte accidente; calitatea însă, care este înrudită cu forma, depășește cantitatea întrucît forma este în mai mare mă-

[318] De pildă, *De coelo* II 4, 286 b 22: „Dacă perfectul este anterior imperfectului, din același motiv cercul este anterior oricăreia dintre figurile posibile."

[319] *Met. B* 3, 999 a 12: „Dar la individuale nu există mai înainte și după."

sură οὐσία decît materia.[320] Urmînd în continuare acestei ordini, clasa κίνησις va ocupa locul al patrulea şi al cincilea: ποιεῖν este anterioară lui πάσχειν deoarece principiul operaţiunii care, ca atare, trebuie să fie ἐνεργείᾳ, se află în cel care face, pe cînd în cel care suferă acţiunea se află termenul operaţiunii, termen care în timpul devenirii este δυνάμει. Ποῦ şi ποτέ primesc locul şase şi şapte; dintre ele, ποῦ este anterior, deoarece τόπος aparţine cantităţii, în timp ce lui ποτέ îi serveşte ca măsură o κίνησις. În fine, relaţia reprezintă sfîrşitul întregii serii.[321]

[200] Vedem deci cum aceste ἀρχαί (principii) ca atare nu sînt deloc determinante pentru aflarea genurilor supre-

---

[320] *Met. Z* 3, 1029 a 29: „de unde ar reieşi că atît forma, cît şi întregul rezultat din îmbinarea formei cu materia ar părea că au în mai mare măsură decît materia caracterul de substanţă."

[321] Întrucît ποῦ a fost plasat în această succesiune printre ultimele, s-ar putea întoarce împotriva noastră obiecţia făcută de Trendelenburg la p. 188, anume aceea că, în calitate de κίνησις a acestei ultime categorii, φορά (mişcarea locală) este κατ' οὐσίαν (după esenţă) prima în clasa κίνησις. Căci tocmai în sensul vizat de noi se pronunţă Aristotel în *Phys.* VIII 7, 261 a 19: „dintre toate celelalte, această mişcare primă ar putea fi conformă substanţei". Pentru soluţionarea acestei dificultăţi este suficientă considerarea motivelor citate acolo. Primul motiv se referă la faptul că mişcarea locală revine speciilor de animale desăvîrşite, de unde urmează apoi că mişcarea locală este prima conform perfecţiunii subiectului, fapt prin care ea însăşi, într-un anumit mod, apare ca mai desăvîrşită. Cel de-al doilea motiv este următorul: cu cît mai puţin modifică o mişcare lucrul mişcat, cu atît mai desăvîrşit este subiectul ei şi deci, iarăşi, cu atît mai desăvîrşită este într-un anumit sens mişcarea însăşi. Prin mişcarea locală subiectul este cel mai puţin schimbat deoarece locul cuprinde în mod exterior, în timp ce calitatea şi cantitatea sînt inerente, iar substanţa este cu totul identică cu subiectul, motiv pentru care schimbarea substanţială trebuie să stea după ἀλλοίωσις (alterare), aceasta după schimbarea cantitativă şi aceasta iarăşi după schimbarea locală. Se observă că demonstraţia nu se bazează pe perfecţiunea categoriei ποῦ. Dimpotrivă, cu cît e mai lipsit de importanţă ceea ce se schimbă, cu atît mai desăvîrşită este mişcarea. Perfecţiunea mişcării locale pledează tocmai pentru caracterul nedesăvîrşit al categoriei termenului.

me. Ele ar putea dobîndi influență asupra acestora numai în măsura în care ar putea întemeia un mod deosebit de predicare despre substanța primă. Am văzut însă că acest fapt este posibil exclusiv în cazul cauzei eficiente. Căci, dintre cele patru genuri ale cauzelor, două, anume materia și forma, sînt părți ale esenței (*Wesen*), iar predicația care ar avea loc conform lor aparține, de aceea, categoriei substanței. Predicația genului corespunde materiei, iar predicația diferențelor corespunde formei (v. supra). Iar cauza finală, [considerată] numai pentru sine și fără cauza eficientă, nu produce nimic deoarece ei nu-i poate fi atribuită cauzalitatea decît în măsura în care ea pune în mișcare cauza eficientă. Astfel, cauza eficientă este singura capabilă să întemeieze un mod deosebit de predicare și face acest lucru într-un dublu mod, anume prin aceea că atît substanța care acționează asupra altei substanțe, cît și cea care este supusă acțiunii ei sînt numite conform ei.

(4) O altă obiecție fundamentală adusă teoriei aristotelice a categoriilor este aceea că, în cadrul ei, nu avem o continuitate a diviziunii (Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.* pp. 144, 187. Brandis, *Griech.- Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 401). Conform propriilor exigențe aristotelice, afirmă Trendelenburg, principiul diviziunii trebuie să opereze într-un mod continuu, iar diferențele care-i sînt proprii trebuie utilizate pentru noi specii. Aici, dimpotrivă, speciile sînt determinate pornind de la lucruri, în timp ce diviziunea în categorii decurge din relații gramaticale (p. 144). Cel mai simplu răspuns ar fi că tocmai supoziția [care stă la baza obiecției] este falsă deoarece diviziunea categoriilor nu se întemeiază pe relații gramaticale (oricît de mult ar corespunde acestea categoriilor), ci pe modurile diferite ale ființei (*Sein*), ale lui εἶναι ἁπλῶς (ale ființei ca atare) și ale lui ἐνεῖναι (ale faptului de a fi în, ale

inerenței) în ființarea în sens propriu (*in dem eigentlich Seienden*). Dar cu aceasta nu am rezolvat încă proble-
[201] ma căci nu poate exista o continuitate a diviziunii nici în acest caz. Cu toate acestea, diviziunea își păstrează pe deplin drepturile. Diviziunea nu este — și nu avem voie să uităm acest lucru — o împărțire a unui gen în speciile sale care, constituite prin diferențe, poate continua prin diferențe ale diferențelor pînă se ajunge la concret. Τὸ ὄν nu este un gen, ci este un concept analog ale cărui semnificații trebuie mai întîi determinate, pentru a se ramifica mai apoi precum genurile în specii. Categoriile însele sînt genurile supreme, iar prin diferențierea lor nu se continuă, ci abia începe adevărata διαίρεσις (diviziune) așa cum are ea loc la noțiunile sinonime. Τὸ ὄν ca atare nu are nici o diferență prin care s-ar diviza în categorii; iar dacă nu există diferențe, ce rost mai are reproșul că nu întrebuințăm diferențe pentru stabilirea subdiviziunilor?

În ce privește observația lui Trendelenburg conform căreia împărțirea categoriei οὐσία în substanța primă și secundă ar avea un caracter mai real decît cea a lui ὄν în categorii, trimitem la cele spuse mai sus despre subdiviziunea în substanță primă și secundă: dacă această subdiviziune ar fi una în specii, atunci ei i s-ar putea reproșa tocmai greșeala opusă, anume faptul că principiul diviziunii lui ὄν analog, urmat aici prea departe și oarecum dincolo de țelul său, nu conduce nicidecum la o diviziune în lucruri diferite în mod real, ci numai la una în lucruri care sînt diferite doar în intenție secundă, doar ca simple ὄντα ὡς ἀληθές (ființări în minte).[322]

(5) De aici rezultă de la sine răspunsul pe care-l vom da altei obiecții, aceea că *o* [*singură*] categorie nu poate cuprinde substanța primă și secundă.[323] Însă este neîn-

[322] V. *supra*, § 13.

[323] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 182.

doielnic că așa trebuie să se întîmple; căci în ce alt gen decît în genul speciei ar putea sta individul? Socrate este substanță primă, omul substanță secundă; ambele sînt reunite în genul ζῷον și în oricare gen mai înalt, așadar și în genul cel mai înalt, în categoria οὐσία.[324] *Conceptele* „substanță primă", „substanță secundă" nu se reunesc, desigur, în conceptul οὐσία ca speciile într-un gen. Ele însele nu sînt deloc în categoria οὐσία, ele chiar nu sînt concepte reale, ci sînt, precum genul, specia etc., deosebiri ale intenției secunde care pot avea doar existență în intelect, doar εἶναι ὡς ἀληθές (ființă ca adevăr).[325] [202]

Cele spuse despre substanțele secunde sînt valabile într-un mod asemănător și pentru diferențe, fapt față de care Brandis pare să aibă anumite rezerve.[326] Dar este neîndoielnic faptul că diferențele substanțelor, dacă sînt într-adevăr diferențe esențiale ale substanței, aparțin primei categorii, căci ele sînt în mod esențial identice cu genurile contrase prin ele. Despre ele spunem că nu sînt substanțe doar în măsura în care — așa cum am arătat mai sus în § 11 — nu stau direct, ci doar în mod reductiv în categoria οὐσία, deși, ca sinonime, ele participă totuși la conceptul acesteia.[327]

(6) Cînd însă Trendelenburg continuă „figura, care formează speciile cantității spațiale (*der räumlichen Quanta*), este atribuită categoriei calității, iar în acest exem-

---

[324] *Cat.* 3, 1 b 10: „Cînd un lucru este enunțat ca predicat despre un altul, care este subiectul său, tot ce este enunțat despre acel predicat va fi de asemenea enunțat și despre subiect etc."

[325] V. *supra* cap. III, §2.

[326] *Griech-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 401.

[327] Dar chiar dacă ar fi numite substanțe κατ' ἀναλογίαν, faptul nu ar împiedica reducția lor la οὐσία în calitate de categoria corespunzătoare lor, așa cum o dovedește ὂν δυνάμει, prezent în orice categorie, ὕλη și μορφή etc. Numai între cele ce sînt subordonate direct unui gen nu poate exista o analogie în participarea la conceptul genului.

plu susceptibil de a fi extins diferența nu se păstrează în substanța în care a fost primită (*aufgenommen*)"[328], atunci i se poate obiecta că acest fapt nu privește diferența *substanțială*, căci cantitatea nu e substanță. Între definiția substanței și cea a accidentelor există, după cum arată a
[203] șaptea carte a *Metafizicii*, o mare diferență, astfel încît Aristotel atribuie accidentelor numai *într-o oarecare măsură* posibilitatea de a fi definite și afirmă că s-ar putea spune la fel de adevărat despre ele și că au și că nu au o definiție, după cum conceptul de definiție este determinat mai mult sau mai puțin precis.[329] În cazul accidentelor, datorită ființei lor deficiente (*mangelhaften Seins*), neautonome, se întîmplă în mod firesc ca diferențele unei categorii să fie preluate adesea de la o alta. Ele sînt preluate chiar din diferența principiului accidentului. Astfel substanța ocupă locul diferenței dacă, de pildă, spunem: „blondul este galbenul părului" etc. Dar și accidentele sînt principii ale altor accidente, de pildă, cantitatea este principiul relației a ceea ce este mai mare cu ceea ce este mai mic, iar afectarea este principiul relației celui care este afectat (*des Leidenden*) cu cel care este activ, etc. Mai departe, acolo unde Aristotel determină speciile mișcării, el stabilește trei asemenea specii: mișcarea locală, creșterea și descreșterea, și alterarea (schimbarea calitativă). Dacă ne interogăm asupra lui τὸ πάσχειν[330] a ceea ce este mișcat din punct de vedere local, atunci, în mod evident, τὸφέρεσθαι va trebui determinat ca o mișcare spre un anumit loc, la fel mișcarea cantitativă ca mișcare spre o cantitate, alterarea ca una spre o calitate. Termenul lui πάσχειν,

---

[328] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 182.

[329] *Met. Z* 5, 1031 a 10.

[330] Τὸ πάσχειν este nu doar real, ci și *conceptual* identic cu κινεῖσθαι (a fi mișcat), deosebindu-se doar conform reducției la una sau alta dintre categorii.

aflat el însuși într-o altă categorie, îl specifică totuși pe acesta prin faptul că este pus ca diferență în definiția sa. În mod asemănător, principiul mișcării va diferenția [categoria] ποιεῖν, de pildă încălzirea activă va putea fi definită ca o mișcare care pornește de la căldură. Din acest motiv Aristotel afirmă despre calitățile acelei specii pe care el o numește παθητική că sînt diferențe ale mișcării.[331] Așadar faptul că, în cazul accidentelor, diferența este împrumutată de la o altă natură nu poate avea ni- [204]
mic frapant sau supărător în el. Aceasta nu este o lipsă a lui Aristotel, ci mai degrabă o lipsă a lui τὸ τί ἦν εἶναι în celelalte categorii decît substanța.

Desigur, în cazul figurii se pare că avem de a face cu un caz special, iar figurile par realmente că pot fi considerate ca diferențe substanțiale; căci atunci cînd, în *Met.* Δ 14, Aristotel reduce cele patru semnificații specifice calității (ποιότης), el asociază numai figura cu διαφορὰ τῆς οὐσίας (diferență în esență)[332], nu însă și calitățile schimbătoare (*die passibeln Qualitäten*). Faptul se explică prin aceea că, mai mult decît alte accidente, cantitatea este desemnată în modul substanței întrucît, în calitate de materie a lor, ea este inerentă celorlate accidente și poate fi considerată într-un anumit fel ca substrat al lor[333], ca, de pildă, atunci cînd spunem: „suprafața este albastră" etc. La fel putem spune „acest galben este *mai mult* sau *mai puțin* galben decît acesta"; în schimb [spunem] „această linie este *mai lungă* sau *mai scurtă* decît aceea" ș.a.m.d. Iar [în ce privește ideea] că Aristotel nu consideră can-

---

[331] *Met.* Δ 14, 1020 b 17: „Apoi determinațiile lucrurilor mișcătoare întrucît sînt mișcătoare și diferențele dintre mișcările lor."

[332] *Met.* Δ 14, 1020 b 15: „Asemenea în numere, doar că în parte. Fiindcă, deși diferență în esență, aceasta nu este a celor imobile sau luate ca imobile."

[333] Cf. *Met.* Δ 13, 1020 a 19.

titatea ca o substanță, nu cred că mai e necesară vreo dovadă.

(7) Scopul categoriilor, ca și scopul oricărei diviziuni, este [realizarea] unei separații. Reproș cel mai grav adus de Trendelenburg[334] și de alții diviziunii categoriilor este, de aceea, cel al confuziei în lucrurile subordonate. Se cere, pe bună dreptate, ca noțiunile fundamentale să se delimiteze în granițe stricte unele față de altele, astfel încît să poată fi stabilit cu siguranță sub care dintre ele pot fi subordonate conceptele separate.[335] Acest lucru este cerut pe drept; trebuie însă să ne ferim să cerem mai mult decît atît, trebuie, așadar, să nu extindem această cerință la tot ceea ce aparține în vreun fel vreunei categorii, după cum trebuie să ne ferim să pretindem în afara unei separări conceptuale și una reală, care nu este nicidecum necesară aici.[336]

Am văzut deja cum această cerință nu poate fi extin-
[205] să în mod general la diferențele accidentelor care nu stau direct în linia unei categorii. Ne rămîn [deci] numai indivizii, speciile și genurile; în raport cu ele trebuie să se manifeste corectitudinea sau caracterul eronat al diviziunii; căci nimic nu poate sta sub două genuri supreme prin subordonare directă.[337]

Aici întîlnim nenumărate reproșuri aduse lui Aristotel. Făcînd abstracție de acelea care privesc categoriile κεῖσθαι și ἔχειν, care nu s-au dovedit a fi categorii reale precum celelalte, vom încerca să spunem cîteva lucruri în apărarea sa.

(a) Sarcina aceasta este cu totul simplă în cazul reproșurilor care vizează faptul că cea mai mare parte din-

---

[334] *Gesch. d. Kateg.* p. 181 și *loc. cit.*
[335] *Ibid.*, p. 179.
[336] V. *supra* § 10.
[337] V. *supra*, § 9.

tre acțiuni sînt simultan afectări, precum actul de a preda al profesorului este identic cu actul de a învăța al elevului etc.[338] Nu doar cea mai mare parte dintre acțiuni, ci *orice* acțiune este pasiune; dar, întrucît pentru distingerea categoriilor nu este cerută o deosebire reală, fiind însă prezentă în mod evident una conceptuală, nu o să întîlnim nimic aici care să ne provoace dificultăți. De asemenea, și Brandis susține că este cu totul îndreptățită exigența de a subordona de fiecare dată lucrurile categoriilor diferite, și anume conform punctului de vedere în discuție.[339] — În același fel trebuie respinse o mulțime de alte obiecții care cer, toate, o distingere reală în locul uneia conceptuale. Astfel faptul că, de pildă, „unde" și „cînd" constituie categorii proprii nu contrazice deloc că τόπος[340] și χρόνος apar în alte categorii. Cu toate acestea, τόπος și [206]
χρόνος nu sînt specii proprii ale cantității, întrucît τόπος aparține mai degrabă speciei suprafeței, iar χρόνος, după cum afirmă în mod expres *Met.* Δ 13, 1020 a 29, poate fi numit numai κατὰ συμβεβηκός (prin accident) un ποσόν. Așadar, întrucît spațiul în care se mișcă primul

---

[338] *Gesch. d. Kateg.* pp. 139, 184.

[339] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 404.

[340] Dacă în raport cu ὁ τόπος care aparține cantității se vorbește, de asemenea, de un „sus" și de un „jos", care par, totuși, să aparțină mai întîi categoriei ποῦ (*Gesch. d. Kateg.* p. 183; *Griech.-Röm. Philos.*, p. 401), atunci este vorba de un alt „sus" și de un alt „jos", de unul analog; [căci] în măsura în care spun: „Acest lucru, care este undeva, este sus" nu [implic în raport cu ὁ τόπος un sens analog al termenului „sus"], ci [numai] în măsura în care spun „acest loc, care determină pentru ceva ποῦ, este sus", adică el îl determină pe acesta de așa manieră că el este sus. Aristotel spune: τὴν πρὸς τὸ μέσον χώραν κάτω λέγοντες „numim locul situat înspre centru jos" (*Cat.* 6, 6 a 12-13, I. T.), în timp ce ceea ce se numește în sens propriu κάτω (jos) ar fi τὸ ἐν τῇ πρὸς τὸ μέσον χώραν („ceea ce [este] în zona dinspre centru"). El numește deci aici κάτω (jos) ceea ce constituie κάτω, după cum, invers, [numește] loc ceea ce e determinat prin loc, de pildă, *Met. K* 12, 1068 a 10 unde ὁ τόπος apare în locul lui ποῦ.

motor este un ποσόν, mişcarea însăşi o să aparţină şi ea sferei lui ποσόν şi, prin urmare, dacă aparţine ea, o să aparţină şi timpul.

(b) Pornind de la acest exemplu poate fi făcută observaţia cu valoare generală că, în *Categorii*, Aristotel nu a fost preocupat constant să indice cu precizie speciile proprii genurilor[341] căci adesea el procedează aici doar dialectic.[342] De pildă, indică θέσις (poziţie) ca diferenţă a lui ποσόν, iar din context e limpede că prin această θέσις nu este avută în vedere cea care ar putea pretinde demnitatea unei categorii („ordinea în cele ce au părţi, după loc" [trad. Vlăduţescu], ἔχοντος μέρη τάξις κατὰ τόπον, *Met* Δ 19, 1022 b 1), ci doar o ordine a părţilor în raport cu întregul (καθ' ὅλον)[343], aşadar doar o relaţie care este un propriu al cantităţilor continue ce nu prezintă nici o diferenţă între ele şi care nu sînt *quanta* doar κατὰ συμβεβηκός, motiv pentru care în *Met.* Δ 13, 1020 a 8 le şi împarte altfel. În acest context, ideea că un ἴδιον aparţine unei alte categorii decît [aparţine] specia sa nu prezintă nici o altă dificultate.[344]

(c) Şi categoria πρός τι provoacă dificultăţi, dar sub
[207] alte aspecte, căci pare să intre în coliziune cu mai multe categorii. Cea mai puţin frapantă şi cea mai uşor de rezolvat este coliziunea cu ποιεῖν şi πάσχειν.[345] Este clar că elementul activ (*das Thuende*) intră în relaţie chiar prin acţiunea (*Thun*) sa cu cel care este afectat. Cel care lo-

---

[341] Astfel capitolul şase 4 b 24 enumeră τόπος şi χρόνος ca specii ale cantităţii, pe cînd *Met.* Δ 13, 1022 b 1 nu recunoaşte aceasta, întrucît aici χρόνος este desemnat ca κατὰ συμβεβηκός ποσόν; *ibid.*, 1020 a 28.

[342] *Cat.* 7, 8 b 21: „Este poate greu, în astfel de chestiuni, să ne pronunţăm în mod precis, fără o cercetare mai aprofundată. Oricum, nu este de prisos să arătăm nedumeriri cu privire la unele aspecte."

[343] Cf. *Cat.* 8, 10 a 19.

[344] Aceasta cu referire la obiecţia din *Gesch. d. Kateg.* p. 184.

[345] *Gesch. d. Kateg.* pp. 131-132.

veşte dă o lovitură şi loveşte pe cel care este lovit, adică [loveşte] un corp care primeşte lovitura. În mod real, cele două nu sînt separabile. Intelectul însă, care sesizează dublul concept, atît pe cel al acţiunii, cît şi pe cel al relaţiei stabilite între două substanţe prin această acţiune, le subordonează la două categorii diferite, chiar dacă limbajul nu-i oferă o expresie distinctă [pentru aceasta].[346] În mod firesc acelaşi lucru este valabil şi despre cel care este afectat; el este afectat prin principiul afectării şi prin cel în care se află acest principiu; aşadar acolo unde acesta este o substanţă diferită de cel care este afectat, acolo trebuie să aibă loc o relaţie a unei substanţe cu o alta. Numai la actele intranzitive în sens propriu[347] are loc o acţiune şi o pasiune fără relaţie reală, întrucît nu este prezentă nici ἐνεργείᾳ nici δυνάμει o multitudine de substanţe între care ar urma să aibă loc relaţia; aceasta poate să fie deci doar una raţională, ca atunci cînd spunem că identicul este identic cu el însuşi. Simplicius valorifică însă pe drept acest caz special pentru a demonstra pentru toate cazurile deosebirea acţiunii şi pasiunii de categoria simplei relaţii, distincţie care apare cel mai clar aici, deşi ea nu putea rămîne totuşi ascunsă unei examinări mai atente.[348]

(d) La fel se explică şi alte fenomene asemănătoare, de pildă subordonarea unor lucruri care apar în alte categorii sub θέσις înţeleasă ca relaţie a părţilor cu întregul.[349] Densul şi rarul, netedul şi asprul (τό πυκνόν, τό μανύ, τό λεῖον, [208]

---

[346] V. *supra* § 15.

[347] V. *supra* § 13.

[348] Simpl. *Ad. Cate.* fol. 76, a, § 11. ed. Basil.

[349] Πρός τι intră aici în coliziune cu calitatea mai mult decît cu cantitatea (la acest fapt Trendelenburg a trimis cel dintîi p. 143) în raport cu care ea ar ocupa, totuşi, numai locul diferenţei; şi anume nu intră în coliziune atît cu a patra specie a calităţii, pe care, se pare, Aristotel a exclus-o în mod sigur (*Cat.* 8, 10 a 18), ci, după cum vom arăta de îndată, cu cea de-a treia [specie a ei].

τό τραχύ) sînt expresii pentru relații ce au loc între părți care, δυνάμει, sînt τόδε τι (substanțe individuale) diferiți și, în consecință, admit o relație reală. Astfel, în *Cat.* 8, 10 a 19 densul și rarul, netedul și asprul sînt desemnați ca θέσεις (poziții), pe cînd în altă parte sînt atribuiți în mod clar celei de-a treia specii a calității (*Phys.* VII 2, 244 b 7, cf. *infra* b 18 și 20, *De gen. et corr.* II 2, 329 b 20). Însă, cel puțin în acest caz, conceptul este cu siguranță altul; [căci] nu ordinea părților, ci diferențierea sensibilității senzoriale este aici în discuție (cf. *Cat.* 8, 9 b 5 — v. *supra* § 13 și § 16, 6).

(e) Cel mai frapant trebuie însă să fie reproșul coliziunii dintre πρός τι și οὐσία, dintre ceea ce are ființă în cel mai înalt (μάλιστα) și în cel mai redus grad (ἥκιστα ὄν). Știm că între o substanță și alte categorii abia de pare posibilă o identitate reală; cum ar putea [oare atunci] avea loc una conceptuală (*rationelle*)? Aristotel este ferm convins că o asemenea identitate nu poate avea loc nici acum și nicicînd, întrucît nici o substanță în întregul ei, nici o substanță-parte, nici o ἐνεργείᾳ și nici o δυνάμει οὐσία (substanță în putință)[350] nu pot aparține categoriei πρός τι. Cum ar putea fi compusă o substanță din relații? Totuși, Trendelenburg crede că Aristotel pune materia și forma sub categoria relației[351] și-i reproșează acest lucru lui Aristotel, așa cum acesta ar și merita pe drept, dacă presupunerea ar fi adevărată. De asemenea, îmi pare puțin întemeiată și o altă obiecție [a lui Trendelenburg], anume că Aristotel a menținut substanțele-părți în categoria substanței, fără să le plaseze în cea a relației.[352] În sprijinul ideii că acest fapt nu este chiar așa de „arbi-

[350] *Met. N* 1, 1088 b 2: „Dar relația nu e substanță, nici în potență, nici în act."

[351] *Gesch. d. Kateg.* p. 187.

[352] *Ibid.*, p. 181.

trar" poate fi adusă însăşi afirmaţia lui Trendelenburg din pasajul citat mai sus, conform căreia aşezarea materiei sub [209]
categoria πρός τι ar fi lipsită de semnificaţie: „căci generarea (*Entstehung*) şi conţinutul, în genere, categoriile materiei şi ale formei nu sînt caracterizate prin aceasta."[353]

Aşadar, în ceea ce priveşte ὕλη, despre care Aristotel pare să susţină în *Phys.* II 2 că este o relaţie[354], *Met. N* 1 dovedeşte în cel mai concludent mod că el a gîndit exact ca Trendelenburg. „Este necesar", afirmă el acolo, „ca materia fiecărui [lucru] să fie ceea ce este el în putinţă; aşa este deci şi la substanţă; însă relaţia nu este substanţă nici în putinţă, nici în act. Prin urmare este absurd sau, mai degrabă, imposibil să presupunem că o non-substanţă este element al substanţei şi anterioară ei; căci toate categoriile îi sînt posterioare."[355] Conform cu aceasta, sensul pasajului citat mai sus din a doua carte a *Fizicii* poate fi numai acela că fiecărei forme îi corespunde o materie proprie[356], iar nu că materia aparţine categoriei πρός τι. Aceasta se vede clar din cuvintele lămuritoare care urmează imediat (ἄλλῳ γάρ εἴδει ἄλλη ὕλη, „la o altă formă, o altă materie"). Afirmaţia este cu totul suficientă pentru ceea ce vrea el să demonstreze. Căci dacă orice formă îşi determină materia proprie, atunci este clară concluzia pe care vrea să o tragă Aristotel, anume că fizica va trata atît despre materie, cît şi despre formă.

Ce lipseşte însă materiei şi formei, ce lipseşte substanţelor-părţi luate în totalitatea lor pentru ca ele să poată aparţine categoriei πρός τι? — Le lipseşte 1) ceea ce este comun tuturor accidentelor, anume că ele sînt în afara esen- [210]

[353] *Ibid.*, p. 187.

[354] *Phys.* II 2, 194 b 8: „Materia este una dintre relaţii."

[355] *Met. N* 1, 1088 b 1-4.

[356] *Dean.* II 2, 414 a 25: „Actul fiecărui [lucru] se realizează în mod natural într-un subiect aflat în potenţă şi în materia sa proprie."

ței (*Wesen*) substanței căreia îi aparțin și despre care sînt predicate. Le lipsește îndeosebi 2) ceea ce constituie esența relației, anume că ea constă în raportul (*Beziehung*) unei substanțe cu o alta. Capul, mîna ș.a. nu sînt în mod evident relații între substanțe, ci sînt ele însele substanță.

Dar, dată fiind o așa de mare diferență între substanțele-părți și relații, în ce constă oare acea asemănare care l-a putut face și pe Brandis să fie de acord că „Aristotel nu a reușit să excludă complet substanțele (*Wesenheiten*) din domeniul relațiilor"[357]? — Asemănarea pare să fie una dublă: 1) este o caracteristică specială a relației că *un* relativ nu poate exista și nu poate fi cunoscut fără altul; ele se cer și se definesc reciproc, de pildă, stăpînul și sluga, mai marele și mai micul etc. Cel care stăpînește cere pe cel care este stăpînit, ceea ce este mai mare cere ceea ce este mai mic și invers. Faptul de a fi stăpîn propriu unuia nu este doar identic în mod real cu faptul de a fi stăpînit specific celuilalt, lucru valabil și în privința raportului dintre a fi mai mare și a fi mai mic[358], ci cei doi depind și conceptual unul de altul, prin aceea că termenul devine fundament și fundamentul devine termen. Aici intervine asemănarea cu substanțele-părți, îndeosebi cu materia și forma care, la fel cum nici una dintre ele nu are și nu poate avea un εἶναι τέλειον (o ființă împlinită) pentru sine, la fel depind una de alta și conform cunoașterii. Dacă ele nu sînt identice, formează totuși împreună *o singură* ființă, iar în determinarea și definirea uneia este considerată și implicată și cealaltă. De pildă, în definiția sufletului, care este o formă, este implicată materia lui (*De an.* II 2, 412 a 19), iar în cea a materiei este implicată cu atît mai mult definiția formei. De aici acea

[357] *Griech.- Röm. Philos.*

[358] V. *Phys.* III 3, 202 a 18 și b 17.

asemănare cu relația datorită căreia au fost desemnate ca πρός τι în pasajul mai sus citat din *Fizica*.

Al doilea [element] prin care substanțele-părți apar [211]
ca înrudite cu relațiile este predicația părții despre întreg. După cum am observat mai sus[359], partea poate fi predicată despre întreg într-o formă derivată, iar nu absolută. Eu nu pot spune: „pasărea este aripă", ci „pasărea este înaripată" etc. Dacă, acum, întreb: „prin ce este pasărea înaripată?", atunci trebuie să răspund: „este înaripată prin aripi", și dacă, de asemenea, întreb: „ale cui sînt aripile?" trebuie să răspund: „sînt aripile înaripatei". Astfel ia naștere o asemănare înșelătoare cu lucrurile corelative unde supusul era supus datorită unui stăpîn, iar stăpînul era stăpîn datorită unui supus etc. Iar această dificultate este cea evidențiată în *Categorii*[360]. Ea se rezolvă însă în modul următor. Înaripatul, ca înaripat, nu este altceva decît aripa, iar cel care este drept în calitate de drept nu este altceva decît dreptatea. Ele nu se deosebesc decît cum se deosebește forma absolută de cea concretă (*absolute und concretive Form*), aceasta din urmă arătînd, într-un caz, că nu este o substanță completă și independentă pentru sine, iar în celălalt caz că este un accident. De aceea, în această formă [concretă] ambele se pot predica despre întreaga substanță, ceea ce nu s-ar putea întîmpla în modalitatea formei absolute, fiindcă atunci predicatul ar fi fost considerat ca unul care desemnează esența (*Wesen*), și anume întreaga esență a subiectului; căci și genul animal desemnează, chiar dacă într-un mod mai puțin determinat decît specia, întregul leu ș.a.m.d. Însă această denumire a unei substanțe conform unei părți a ei sau conform unui accident nu constituie încă o relație. Dacă supusul ar fi supus

[359] V. *supra* § 11.
[360] *Cat.* 7, 8 a 25.

numai prin faptul că este supus, atunci ar fi ceva relativ la fel de puțin ca și cercul care este rotund datorită formei sale circulare; căci unde s-ar afla aici cele două substanțe între care ar avea loc relația? Însă supusul este supus tocmai datorită stăpînului și în asta constă caracterul
[212] său relativ. Căci supusul ca supus nu este totuna cu stăpînul, mai degrabă nimic din ceea ce este stăpînit nu este stăpîn etc.

De ce a evidențiat însă Aristotel această dificultate doar cu referire la substanțele-părți și nu și cu referire la accidente, în privința cărora se pare că avem de a face în întregime cu aceeași situație?[361] Poate pentru că la substanțele-părți eroarea se petrece mai ușor decît la accidente, unde, din cauza lipsei substanței corelative, se recunoaște imediat imposibilitatea unei relații reale; de pildă, dacă se spune: „dreptatea este dreptate a acelui drept", atunci singură substanța celui care este drept este substanță. Dimpotrivă, în cazul celorlalți relativi aparenți se găsesc realmente două substanțe care pot intra în relație una cu alta: substanța-parte și substanța completă. Aceasta ne poate deci induce în eroare momentan, chiar dacă este sigur că piciorul, capul, mîna și celelalte membre nu sînt simple relații ale substanțelor, fapt din care ar rezulta în cele din urmă că întreaga substanță ar fi compusă din relații, ceea ce, după cum afirmă Aristotel pe drept în *Met. N* 2, ar fi o presupunere ridicolă, ba chiar imposibilă.

Însă substanțele-părți sînt, într-adevăr, într-un anumit mod relații, în acela adică pe care Aristotel îl desemnează în *Met Δ* 15, 1021 b 8 ca πρός τι κατὰ συμβεβηκός

---

[361] El se referă numai în *Met. Δ* 15, 1021 a 31 la aceasta: „Într-adevăr, ceea ce este de-gîndit presupune și o gîndire asupră-i, care nu este relativă la gînd. *Ar fi să repetăm același lucru.* La fel, vederea este vedere a ceva, iar nu vederea însăși, deși, într-un sens, s-ar putea vorbi cu adevărat și astfel. Dar ea este relativă la culoare sau la ceva asemănător.

(relativ prin accident [I.T.]). Capul, de pildă, poate fi numit în acest fel un πρός τι întrucît este o parte. Conceptul „parte" este realmente o relație și un accident din categoria πρός τι. Însă cel căruia îi revine să fie o parte este poate, ca parte, un πρός τι, nu însă și conform esenței sale. Grosul este a treizecea parte a talerului, fără ca din această cauză să fie o relație; linia este o parte a triunghiului, dar, în și pentru sine, ea nu este un πρός τι, ci o cantitate etc. Faptul că acolo o substanță este fundament al re- [213]
lației nu contrazice[362] [cele spuse], numai că substanța însăși nu poate fi relația care se întemeiază pe ea. De pildă, între Socrate și Platon, în măsura în care amîndoi sînt oameni, are loc o egalitate și ei sînt egali prin substanța lor; însă din acest motiv nici Socrate, nici Platon nu sînt ceva relativ; de asemenea, ei nu sînt nici real identici cu relația care are loc între ei; căci dacă moare Socrate, relația încetează, Platon rămînînd, totuși, neschimbat cel care era.

Atît deci era de spus pentru justificarea filozofului nostru în acest punct.

(f) Totuși, categoria relației ne mai provoacă încă o dificultate, anume atunci cînd specii care aparțin lui ποιόν cad din punct de vedere al genului sub πρός τι[363], iar *Met.* Δ 15 pare să fie aici destul de mult în acord cu *Categoriile*, întrucît distinge o specie a lui πρός τι care este nu-

[362] V. *supra* § 15.

[363] *Cat.* 8, 11 a 23: „În realitate, în toate cazurile de acest fel, genurile sînt relativi, dar indivizii nu. Așa, cunoașterea ca gen se explică prin raportare la altceva, pentru că noi vorbim totdeauna de cunoașterea a ceva. Dar ramuri concrete de cunoaștere nu se explică așa. Cunoașterea gramaticii nu este gramatică a ceva, și nici cunoașterea muzicii, muzică a ceva. Acestea, dacă sînt relative, sînt așa numai în virtutea genurilor lor; astfel se zice că gramatica este cunoaștere a ceva, nu gramatică a ceva; și tot așa muzica este cunoaștere a ceva, nu muzică a ceva. Astfel, cunoștințele concrete [nu I. T.] pot fi relative. Și tocmai fiindcă noi posedăm aceste cunoștințe concrete sîntem calificați într-un fel sau altul etc."

mită astfel pentru că genul ei aparţine acestei categorii.[364] Trendelenburg nu a omis să ne atragă atenţia asupra acestei surprinzătoare afirmaţii.[365]

Dar şi aici este posibilă o dezlegare a problemei. Mai întîi, conform celor afirmate mai devreme, menţinem ferm ideea că *unul* şi acelaşi concept nu poate sta direct
[214] sub două genuri disparate.[366] Este deci imposibil ca Aristotel să susţină că unul şi acelaşi concept poate reveni ca specie şi calităţii şi relaţiei[367] sau că o specie poate fi subordonată calităţii, iar genul ei relaţiei; căci atunci însuşi genul ar aparţine ambelor categorii şi, în consecinţă, [ar aparţine] şi speciile. Dacă ceva este atribuit la două categorii, atunci poate fi vorba numai de o identitate nominală sau, cel mult, de una nominală şi reală. Astfel, mai sus, corpul care încălzeşte şi care aparţine categoriei ποιεῖν era nominal şi, poate, real identic cu corpul care încălzeşte din categoria πρός τι; căci principiul unuia era fundament al celuilalt şi ambii cereau acelaşi termen aflat într-un alt subiect. La fel căldura, nominal cel puţin, este comună calităţii ca ποιότης παθητική (calitate schimbătoare) şi relaţiei, căci corpul capabil să fie încălzit poate fi încălzit prin căldură; însă din punct de vedere real nu sînt identice, căci calitatea „căldură" continuă să existe, chiar dacă corpul capabil să fie încălzit a încetat să existe. Dimpotrivă, relaţia ştiinţei ca relaţie a cunoscătorului cu ceea ce este cunoscut pare să fie real identică

---

[364] *Met.* Δ 15, 1021 b 3: „Cele despre care se zice că sînt relative prin ele însele sînt: unele ca acelea despre care am vorbit, iar altele întrucît genurile lor sînt relative, ca medicina de exemplu, şi ea între relative pentru că genul său, ştiinţa, se prea poate să fie tot un relativ."

[365] *Gesch. d. Kateg.* p. 183.

[366] V. *supra* § 9.

[367] *Cat.* 8, 11 a 37: „Apoi, dacă s-ar întîmpla ca ceva să fie, în acelaşi timp, calitate şi relativ, n-ar fi nimic extraordinar ca unul şi acelaşi lucru să intre în două genuri."

cu ἕξις (dispoziție) a cunoașterii (*Wissen*), adică cu știința ca însușire (*Eigenschaft*) care conferă subiectului cunoscător o perfecțiune, așadar care îl diferențiază sau îl determină pe acesta într-un mod anumit cu privire la natura sa[368]; căci conform acelei propoziții celebre cu care se deschide prima carte a *Metafizicii*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει („toți oamenii, prin natură, au dorința de a ști" [trad. Vlăduțescu]), ceea ce este valabil despre știință în general este valabil și despre speciile ei separate. În cazul unei identități reale și nominale există numai o deosebire conceptuală între ἕξις și πρός τι corespunzătoare. Totuși, din punct de vedere lingvistic intervine o deosebire. Semnul lingvistic al relației, nevoia sau posibilitatea unui cuvînt care poate fi adăugat completementar, nu se mai manifestă în ce privește numele științelor speciale, astfel încît, deși expresia întrebuințată pentru gen este una adecvată pentru conceptul propriei calități și pentru cel al relației, expresiile mai speciale par să corespundă toate doar în raport cu ἕξις.[369] [215]
Noi spunem: știința este știință a obiectului cunoscut, dar nu spunem: matematica este matematică a matematicului sau medicina este medicină a ceea ce este medical etc., ci poate, cel mult, că este știință a ceea ce este medical. Astfel, speciile relației știință nu sînt un πρός τι κατὰ συμβεβηκός (relative prin accident)[370], dar totuși, din cauza absenței expresiilor lingvistice pentru relație, ele sînt relative conform limbajului numai prin gen. De aceea ele ajung să stea într-o clasă cu unele forme abstracte ale lui πρός τι, forme pe care, în același pasaj, Aristotel le exclude într-un anumit mod dintre πρός τι (λεγόμενα)

---

[368] V. *supra* § 13.

[369] V. *supra* p. 213, n. 363.

[370]. Met Δ 15, 1021 b 3: „Cele despre care se zice că sînt *relative prin ele însele* sînt: unele ca acelea despre care am vorbit, iar altele întrucît genurile lor sînt relative [...]"; *ibid.*, b 8: În fine, [relativ] după accident etc."

(cele enunțate relativ la ceva), cum este cazul egalității și asemănării, în timp ce egalul și asemănătorul sînt considerate mai departe ca πρός τι λεγόμενα.[371]. Motivul este că nu se poate spune despre egalitate că este relativă egalității, ci doar despre egal că este relativ egalului. Nimeni însă nu va susține că aceste concepte enunțate într-o formă abstractă sînt specii ale altui gen decît genul celor enunțate într-o formă concretă.

(8) Atît despre πρός τι care, din cauza ființei sale deficiente (*seines mangelhaften Seins*), aproape mai diminuate decît cea a ființei accidentale (*accidentelen Seins*), poate să ne afunde în dificultăți mai mult decît toate celelalte [categorii laolată], dovedind cum cea mai diminuată ființă (ἧττον ὄντα) este și cea mai puțin cognoscibilă (ἧττον γνώριμά), așa cum s-a susținut mai sus. Decurge însă oare din această puținătate a treptei ființei (*Niedrigkeit der Seinsstufe*) că, așa cum pare să se teamă Trendelenburg[372], πρός τι ar trebui înlăturată din se-
[216] ria celor zece sau opt categorii ordonate succesiv? — Cu siguranță că nu, căci dacă restul accidentelor constituie categorii pe lîngă substanță, cu siguranță că și relația poate constitui o categorie pe lîngă celelalte accidente. Această ordonare nu este o nivelare, nici chiar o participare comună la ceea ce este supraordonat și în a cărei sferă ele se împart; căci conceptul ὄν nu este un gen, cum am spus-o deja de atîtea ori, ci un ἕν κατ' ἀναλογίαν (unu prin analogie).

(9) Ajungem la o ultimă întrebare, a cărei soluționare este de asemenea necesară pentru justificarea teoriei aristotelice a categoriilor (justificare pe care, dat fiind fap-

[371] *Ibid.*, b 6: „Mai intră în relativii de acest fel și exprimările celor zise așa, ca egalitatea, întrucît egalul este un relativ și tot așa cu asemănarea și asemănătorul."

[372] *Gesch. d. Kateg.* p. 184.

tul că examinarea [îndreptățirii] lor ne-ar fi condus prea departe, am întreprins-o sub presupunerea valabilității altor enunțuri aristotelice despre materie și formă, mișcător și mișcat, timp și loc, etc.). Avem în vedere problema dacă anumite categorii nu ar trebui subordonate altora sau dacă nu le-ar trebui adăugate alte concepte. Conform primei perspective, se pune întrebarea dacă ποῦ și ποτέ (locul și timpul) nu ar trebui așezate sub πρός τι, pe cînd conform celei de-a doua perspective ne putem întreba dacă δύναμις și ἐνέργεια nu ar trebui adăugate categoriilor.

(a) Zeller, în a sa *Philosophie der Griechen*, a declarat prima teză ca fiind corectă.[373] Dacă ar fi așa, ar fi clar că ne-am afla în fața unei greșeli a lui Aristotel căci nu aceasta a fost teza susținută de el; din contră, el spune în pasajul citat deja de mai multe ori din *Met.* Δ 28, 1024 b 15 că după diviziunea realizată în aceeași carte, în capitolul 7, categoriile nu pot fi reduse nici una la alta, nici la un gen superior lor. Noi nu credem însă că Aristotel a greșit în acest punct și putem să-l lăsăm pe el însuși să se apare. Indiciul lingvistic al relației, adică nevoia unui caz care să o completeze, lipsește determinațiilor locale și temporale precum ἐν ἀγορᾷ sau ἐχθές (ieri). S-a dovedit însă suficient cît de înșelător a fost un asemenea indiciu, căci, conform lui, nici κεῖσθαι nu ar fi o relație, ci ar constitui o categorie proprie și, de asemenea, ar avea loc toate celelalte anomalii ce decurg din iregularitatea limbii, însă nu și din consecvența gîndirii. Dimpotrivă, este un semn sigur al relației acea ființă diminuată (*jenes schwache Sein*), cu totul legată de alte moduri de a fi (*Seinsweisen*), căreia nu doar că nu-i poate fi atribuită o miș- [217]

[373] *Philos. d. Griechen* II, 2, p. 197: „Strict vorbind, ambele (unde și cînd) ar fi trebuit puse sub categoria relativului."

care, dar nici măcar de o generare și de o pieire în sens propriu nu are parte, fapt care, totuși, nu are loc în cazul nici unei alte categorii. Prin faptul că ceva absolut ia naștere survine și o relație, însă dacă acesta piere, dispare și relația fără cea mai mică schimbare în subiect. Aceasta este deci criteriul general al relației. Un lucru care are o generare și o pieire proprie nu este o relație. Chiar acolo unde relația afectează substanța fără mijlocirea unui alt accident, ca, de pildă, la asemănarea de esență a doi indivizi din aceeași specie, nu are loc o excepție (v. *supra*). De aici urmează în chip necesar că ποῦ și ποτέ nu sînt niște simple relații (*kein bloßen* πρός τι), iar acest fapt apare deosebit de clar la ποῦ care posedă chiar o κίνησις proprie.[374] Însă ceea ce este valabil despre una dintre cele două noțiuni, este valabil, datorită strînsei înrudiri dintre ele, și despre cealaltă. Așadar ποῦ și ποτέ vor trebui concepute ca moduri de a fi superioare față de πρός τι, iar nu ca subordonate lui.

(b) Ajungem la cealaltă parte a întrebării, anume dacă δύναμις și ἐνέργεια nu ar trebui adăugate celorlalte ca a unsprezecea și a douăsprezecea, respectiv ca a noua și a zecea categorie. Pentru a explica răspunsul negativ pe care Aristotel îl dă în această problemă, Trendelenburg presupune că ele sînt concepte modale[375] care nu aparțin pre-

---

[374] *Met. N* 1, 1088 a 29: „Cum că relativul nu are cîtuși de puțin însușirea de a constitui o substanță sau un obiect determinat, se vede și din aceea că el e *singura categorie care nu e supusă nici procesului nașterii sau pieirii* și nici mișcării. Pe cînd cantitatea e supusă creșterii și descreșterii, calitatea e supusă alterării, spațiul e afectat de mișcarea locală, iar substanța e supusă nașterii sau pieirii absolute, categoria relației nu e deloc afectată de vreunul dintre aceste procese. Dimpotrivă, unul din termenii relației, fără să sufere nici o schimbare de cantitate, poate să ajungă a fi cînd mai mare, cînd mai mic, cînd egal, atunci cînd celălalt termen al relației își schimbă cantitatea."

[375] *Gesch. d. Kateg.* pp. 165-166.

dicatelor, ci copulei.[376] Dacă ar fi așa, atunci explicația ar fi cu totul satisfăcătoare pentru noi, care îl urmăm în presupunerea că toate categoriile se predică despre substanța primă. Dar îndoiala pe care o enunță el însuși mai jos ne pare prea întemeiată [pentru a fi trecută cu vederea]: „Însă dacă ne gîndim în ce sens real δύναμις și ἐνέργεια stăpînesc categoriile aristotelice, [atunci] abia de rezistă această distincție."[377] În plus, nici Brandis, nici vreunul dintre interpreții mai recenți nu au aprobat această tezǎ.[378] În ceea ce ne privește, trimitem la cele lămurite pe parcursul studiului nostru în § 11.[379] Τὸ ὂν ἐνεργείᾳ ne-a rezultat acolo ca identic cu ὄν care se divide în categorii și de care rămîne distins conceptul numai în măsura în care ὂν ἐνεργείᾳ cere în mod esențial o ființă (*Sein*) împlinită prin formă, pe cînd ὄν categorial, dimpotrivă, [cere] o ființă esențială, definibilă și subsumabilă unui gen. Pentru ca să se întîmple acest lucru, trebuie în mod firesc ca ființa să fie una formată (*ein Geformtes sein*) și, astfel, ambele sînt identice. Despre ὂν δυνάμει am văzut de asemenea mai sus cum ca ὂν ἀτελὲς (ca ființă nedesăvîrșită) poate fi redus la categoria respectivă a lui ὂν τέλειον (a ființei împlinite). Se explică astfel ușor de ce, conform observației lui Trendelenburg, categoriile sînt stăpînite pretutindeni în sens real de ὂν δυνάμει și ἐνεργείᾳ, fapt care, altfel, nu s-ar putea întîmpla; căci acele determinații modale ale copulei sînt, precum ființa (*Sein*) însăși a copulei, simple lucruri ale intelectului care nu există în afara gîndirii. Din acest motiv, *Met.* Δ 12 accentuează clar deosebirea între acest posibil modal care nu poate fi numit κατὰδύναμιν (conform putinței) și cele patru moduri [218]

[376] *De interpr.* 12, 21 b 30.

[377] *Gesch. d. Kateg.* p. 181.

[378] Cf. Brandis, *Griech-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 163.

[379] V. *supra* § 11, 3, p. 141 *sqq.*, unde se discută despre poziția lui κίνησις printre categorii și despre alte concepte transcendentale.

menţionate mai înainte ale lui δυνατόν, pe care le numim posibile în virtutea putinţei (κατὰ δύναμιν δυνατά).[380]

Acestea sînt răspunsurile pe care am dorit să le dăm obiecţiilor ridicate faţă de tabela aristotelică a categori-
[219] ilor. În mod voit am încercat să nu omitem nici una. Dacă argumentarea mea a fost convingătoare şi în ce măsură a reuşit ea în fiecare caz în parte, acest lucru îl pot aprecia numai cunoscătorii superiori mie şi îndeosebi aceia care au evidenţiat cu atîta perspicacitate şi claritate ansamblul dificultăţilor şi cărora, prin stabilirea precisă a punctelor îndoielnice, le revine meritul esenţial pentru succesul acestei tentative de rezolvare. Dacă i-am contrazis uneori, atunci nu am făcut-o pentru a critica, ci pentru a apăra, şi nu aş fi îndrăznit să vorbesc contra lor dacă, prin aceasta, nu aş fi vorbit pentru Aristotel însuşi, astfel încît, recunoscător fiind aceluia faţă de care şi ei s-au simţit datori să-i mulţumească, o să par mai puţin recunoscător [faţă de ei].

Cu aceasta se încheie cercetarea noastră. Am înaintat treptat în ea, avansînd de la ceea ce este numit fiinţă într-un mod mai puţin propriu la cele numite astfel în sens propriu. Dintre cele patru semnificaţii ale lui ὄν în care acesta se divide mai întîi, capitală a fost cea în care ὄν se împarte după figurile categoriilor. Însă pe parcursul acestui capitol s-a arătat că toate categoriile îşi poartă numele prin raport cu o fiinţă (*Sein*), cu fiinţa primei categorii, şi că celelalte categorii trebuie numite în sens propriu mai mult *ale unei fiinţe* (*mehr eines Seienden*), decît o fiinţă (*ein Seiendes*)[381]: astfel substanţa este cea care are fiinţă prin excelenţă (*die vornehmlich seiend ist*),

---

[380] *Met.* Δ 12, 1019 b 21; cf. Θ 1, 1046 a 6.

[381] *Met.* Z 1, 1028 a 18: „Celelalte lucruri se numesc fiinţe numai pentru că sînt sau cantităţi ale fiinţei luate în acest sens sau calităţi sau stări pasive ale ei sau pentru că constituie vreo altă determinare de acest fel."

care nu e doar ceva, ci este pur şi simplu, iar întrucît se vorbeşte într-un mod multiplu despre ceea ce este prim, dintre toate fiinţările (*von allen Seienden*) substanţa e ceea ce este prim în orice mod, atît conform conceptului, cît şi cunoaşterii şi timpului.[382] Fiinţa ei (*ihr Sein*) este termenul cu care toate se află în analogie, la fel cum sănătatea este termenul prin raport cu care tot ce este sănătos e numit astfel fie întrucît o are, fie întrucît o pro- [220]
duce sau o indică etc. Dacă, acum, metafizica este ştiinţa fiinţei ca atare (*des Seienden als solchen*) este clar că obiectul ei principal este substanţa; căci în cazul unor asemenea analogii, ştiinţa tratează pretutindeni despre elementul prim de care depind celelalte şi de la care îşi primesc ele numele. Aşadar substanţei trebuie să-i cerceteze filozoful prim primele cauze şi principii[383], despre ea trebuie el să cerceteze mai întîi, cu precădere şi, ca să mă exprim aşa, exclusiv ce este.[384]

---

[382] *Ibid.*, a 30: „De unde reiese că fiinţa, în sensul ei principal, nu în acela de mod de existenţă, ci în înţelesul de fiinţă în chip absolut, trebuie să fie substanţa. Dar noţiunea de primordial ea însăşi se ia în multe sensuri. Totuşi, substanţa — şi din punctul de vedere logic, şi din acela al cunoaşterii, şi în timp — este cea dintîi din toate etc."

[383] *Met.* Γ 2, 1003 b 16: „Ca regulă, în sens propriu, ştiinţa este a principiului din care vin toate şi în temeiul căruia sînt denumite. Dacă este substanţa, principiile şi cauzele substanţelor trebuie să fie identificate de filozof."

[384] *Met.* Z 1, 1028 b 6: „Iată de ce şi pentru noi ţinta de căpetenie, primă, şi, ca să zic aşa, unică, va fi să studiem ce este fiinţa considerată din acest punct de vedere."

GLOSAR DE TERMENI
ELIN – ROMÂN

ἀγαθόν, bine
ἀλλοίωσις, alterare, corupere
ἀνάλογον, analog, proporțional
ἁπλῶς, ca atare, în mod absolut
ἀπόδειξις, demonstrație
ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον, omonim în mod accidental
ἀρχή, principiu, temei

γένος, gen
τὰ πρῶτα γένη τῶν κατηγοριῶν, genurile prime ale categoriilor

δεύτεραι οὐσίαι, substanțele secunde
διαίρεσις, diviziune
αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος, categoriile distinse ale ființei
διαφορά, diferență
δυνάμει ὄν, ființă în putință
δύναμις, putință, potență
δυνατόν, posibil

εἶδος, formă
εἶναι (τὸ), ființă
ἕν, unu
ἐν ἀγορᾷ, în agora
ἐνεῖναι (τὸ), ființă în, inerență
ἐνέργεια, act
ἐν Λυκείῳ, în Liceu

ἐντελέχεια, act împlinit
ἔν τινι, în ceva
ἐν τόπῳ, într-un loc
ἐν τῷδε, în ceva, accidente inerente
ἐν τῷδε εἶναι, fiinţă în
ἐνυπάρχοντα, accidentele inerente
ἐν χρόνῳ, în timp
ἕξις, stare, dispoziţie, habitus.
ἔξο τῆς διανοίας, în afara gîndirii
ἔχειν (τὸ), posesie

ἥκιστα οὐσία, substanţa cea mai diminuată

θέσις, poziţie

ἰατρικόν, medical
ἴδιον, propriu

κατ᾽ ἀναλογίαν, prin analogie
καθ᾽ αὑτό, în sine
κατὰ δύναμιν, conform putinţei
καθ᾽ ἕν, după unu
κατ᾽ ἐξοχήν, prin excelenţă
καθ᾽ ἡμᾶς, pentru noi
κατὰ συμβεβηκός, prin accident
τὸ κατὰ τὰς πτώσεις (μὴ) ὄν, cazurile (ne)fiinţei
κατὰ τὸν λόγον, conform noţiunii
κατὰ τοὔνομα, conform numelui
κατάφασις, afirmaţie
κατηγορία, categorie
κατηγορούμενα, predicate, predicabile categorii
κεῖσθαι (τὸ), poziţie
κίνησις, mişcare
κοινόν, [concept] comun

λόγος, noţiune, definiţie

τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, mai mult şi mai puţin

μεταξὺ ὄν, fiinţă intermediară
μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, nefiinţa ca fals
μορφή, formă

ὁμώνυμον, omonim
ὄν, τὸ ὂν, fiinţă, fiinţare
ὂν ἀτελὲς, fiinţa incompletă, nedesăvîrşită
ὂν δυνάμει, fiinţă în putinţă
ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, fiinţa în putinţă şi fiinţa în act
ὂν ἐνεργείᾳ, fiinţă în act
ὂν καθ' αὑτό, fiinţa în sine
ὂν κατὰ συμβεβηκός, fiinţă prin accident
ὂν κινήσει, fiinţa mişcării
τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, fiinţa se spune într-o multiplă accepţiune
ὄντα, fiinţări, lucruri
ὄντα ὡς ἀληθές, fiinţări/lucruri doar gîndite, doar în modalitatea adevărului
ὂν τέλειον, fiinţa completă, desăvîrşită
ὂν ὡς ἀληθές, fiinţa ca adevăr
ὅρος, definiţie
οὐσία, substanţa
οὐσία πρότερον, anterior în ordinea esenţei, mai întîi în raport cu substanţa

πάθος, afectare
παρώνυμα, paronime
πάσχειν (τὸ), pasiune, afectare, suferire
πάσχον, cel care suferă acţiunea, pacientul
πίστις διὰ συλλογισμοῦ, dovadă deductivă
πίστις διὰ τῆς ἐπαγωγῆς, dovadă inductivă
ποιεῖν (τὸ), acţiune
ποιόν, calitate
ποιότης, calitate
ποιοῦν, cel care face acţiunea, agentul

ποσόν, cantitate
ποτέ, timpul
ποῦ, locul
πρᾶγμα, lucrul
πρός ἓν καὶ μίαν φύσιν, prin raport cu unu și cu o unică natură
πρός τι, relația
πρός τόδε, spre ceva, operațiile
πρότερον, mai înainte, anterior
τὰ πρῶτα, genurile prime, genurile supreme
πρώτη οὐσία, substanța primă
πρώτη ὕλη, materia primă
πρώτως ὄν, ființa primă
πτώσις, caz

συμβαίνειν, a reveni în mod accidental
συμβεβηκός, συμβεβηκότα, accident, accidente
συνώνυμον, sinonim

τὰ σχήματα των κατηγοριῶν, figurile categoriilor
τὰ ἔν τινι, cele aflate în ceva, circumstanțele (*Umstände*)
τῇ φύσει, în sine
τί ἐστι, ce este
τινός, ceva determinat
τόδε τι, individul, substanța individuală
τόπος, loc
τὸ τί ἦν εἶναι, esența, quidditatea, ceea ce era pentru a fi [A. B.]

φάσις, rostire
φορά, mișcare locală, transport

ὑγιεῖον, sănătos
ὕλη, materie
ὑποκείμενον, substrat, subiect
ὕστερον, după, posterior

χρόνος, ἐν χρόνῳ, timp, în timp

CUPRINS

Prefață. Ființa categoriilor și ființa ca adevăr
la Brentano 5
Bibliografie 34
Notă asupra traducerii 37
Cuvînt înainte 45
Introducere 47

CAPITOLUL I
Ființa este un ὁμώνυμον. Multitudinea semnificațiilor sale se subordonează distincției cvadruple dintre ὂν κατὰ συμβεβηκός, ὂν ὡς ἀληθές, ὄν al categoriilor și ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ 53

CAPITOLUL II
Τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός (ens per accidens) 56

CAPITOLUL III
Τὸ ὂν ὡς ἀληθές,
ființa în accepțiunea de adevăr 71
§ 1. Despre adevăr și fals 71
§ 2. Despre adevăr și fals în măsura în care sînt relevante în raport cu conceptele ὂν ὡς ἀληθές și μὴ ὂν ὡς ψεῦδος 83

CAPITOLUL IV
Ființa în putință și ființa în act
(ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) 91

§ 1. Fiinţa care se divide în ὂν ἐνεργείᾳ şi ὂν δυνάμει este fiinţa în sensul în care acest nume este atribuit nu doar la ceea ce este realizat, fiinţei în act, existentului în deplină actualitate, ci şi doar simplei posibilităţi reale de a fi..... 92
§ 2. Conexiunile dintre stările de putinţă şi de act. Κίνησις ca act ce constituie ceea ce se află în stare de putinţă ca atare..... 105

CAPITOLUL V
Fiinţa conform figurilor categoriilor..... 127
§ 1. Observaţii introductive.
Categoriile sînt stabilite de Aristotel într-un număr determinat. Diferite concepţii ale interpreţilor recenţi asupra categoriilor aristotelice..... 127
§ 2. Categoriile nu sînt doar un cadru pentru concepte, ci sînt ele însele concepte reale, ὄντα καθ' αὑτό ἔξω τῆς διανοίας (fiinţări în sine existente în afara gîndirii)..... 138
§ 3. Categoriile sînt semnificaţii diferite ale lui ὂν care este enunţat despre ele κατ' ἀναλογίαν (prin analogie), şi anume într-o dublă modalitate, conform analogiei proporţionalităţii şi conform analogiei prin raport cu acelaşi termen..... 141
§ 4. Categoriile sînt conceptele generice sinonime cele mai înalte, genurile supreme ale fiinţării..... 155
§ 5 Categoriile sînt cele mai înalte predicate ale substanţei prime..... 159
§ 6 Categoriile se deosebesc unele de altele conform deosebirii raportului lor cu substanţa primă..... 166
§ 7. Categoriile se deosebesc după modurile diferite ale predicării..... 172
§ 8. Deosebirea categoriilor după modurile diferite ale predicării nu conduce la confundarea diviziunii categoriale cu diviziunea în cele cinci universalii numite de Aristotel τὰ περὶ τινος κατηγορούμενα (*Top.* I 8, 103 b 7). Acestea se deosebesc după gradul puterii de definire a

predicatului în determinarea subiectului, aşadar după a fi mai mult sau mai puţin ὁριϰόν (definitoriu). 182
§ 9. Categoriile trebuie să difere conceptual, adică unul şi acelaşi concept nu poate să stea direct sub două categorii diferite. 186
§ 10. Deosebirea categoriilor nu este în mod necesar o deosebire reală. 192
§ 11. Nu orice ὂν ϰαθ' αὑτό real stă direct într-o categorie. Diferenţele şi lucrurile în care conceptul nu există în integralitatea lui aparţin numai marginal categoriei corespunzătoare. 198
§ 12. Dacă fiinţa care se divide în categorii este enunţată πρός ἕν şi dacă acestea se deosebesc după modurile diferite de existenţă în substanţa primă, atunci nu va fi imposibilă o deducţie a diviziunii categoriilor. 206
§ 13. Dovada deductivă a diviziunii categoriilor trebuie să înceapă cu distincţia între substanţă şi accident. Prima nu admite nici o altă subdiviziune, cea de-a doua se divide mai întîi între cele două clase ale accidentelor absolute şi ale relaţiilor (*Relationen*); prima dintre acestea se împarte iarăşi în accidentele inerenţei, în afectări (*Affectionen*) şi în circumstanţe (*Umstände*) exterioare. 211
§ 14. Această dovadă deductivă (πίστις διὰ συλλογισμοῦ) a fost concepută din Antichitate şi pînă în zilele noastre în mod asemănător de către diverşi interpreţi ai lui Aristotel. 245
§ 15. Există o armonie între categoriile lui Aristotel şi distincţiile gramaticale dintre *nomen substantivum* şi *adjectivum*, *verbum* şi *adverbium*. 252
§ 16. Obiecţiile ridicate din diferite direcţii contra diviziunii categoriilor se rezolvă conform rezultatelor obţinute din cercetarea anterioară despre principiul şi semnificaţia categoriilor 263

Glosar de termeni elin-român 295

Redactor
CRISTIAN CIOCAN
Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU
Corector
HORIA GĂNESCU
Apărut 2003
BUCUREŞTI – ROMÂNIA